MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80084-12

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

FRANK, ARTHUR

TITLE:

FRIEDRICH HEINRICH...

PLACE:

HALLE

DATE:

1910

Master Negative #

91-80084-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

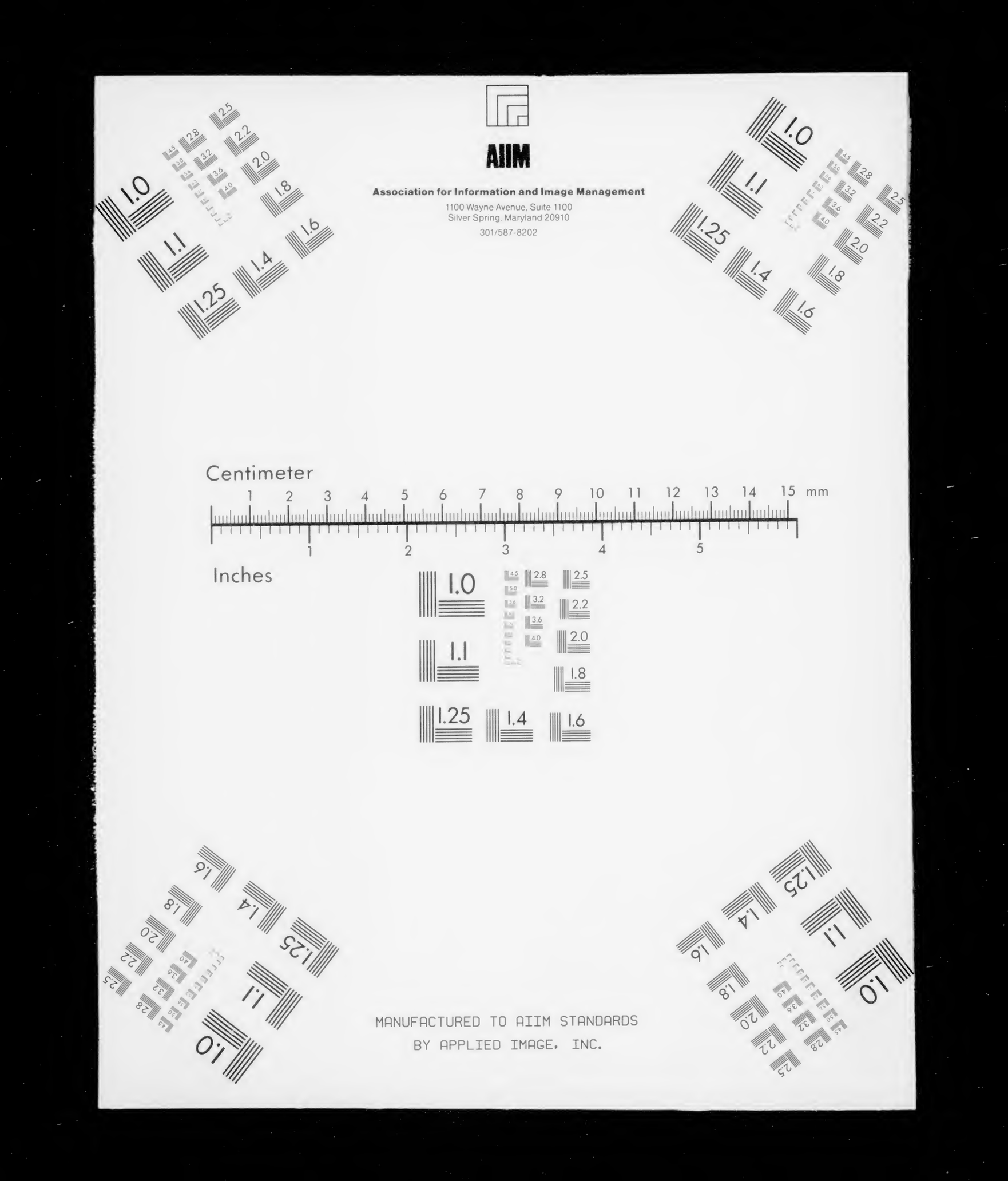
193J15 Frank, Arthur 1877-
FZ8 v 1 Friedrich Heinrich Jacobis lehre vom glauben;
eine darstellung ihrer entstehung, wandlung und vollendung
Halle 1910

Bibliography pref p 9-12

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-1-93 INITIALS MGY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Jacobi Friedrich Heinrich Theology
B 3246

Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben.

Eine Darstellung
ihrer Entstehung, Wandlung und Vollendung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Arthur Frank
aus **Magdeburg.**

1977

Halle S. 1910.
Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co.

Referent: Professor Dr. Ebbinghaus †.
Professor Dr. Menzer.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit

gewidmet.

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Goethe.

Vorwort.

Als die vorliegende Arbeit fast abgeschlossen war, ist von Dr. Friedrich Alfred Schmid in Heidelberg ein grundlegendes Werk über Friedrich Heinrich Jacobi und seine Philosophie erschienen, welches nach einem Bericht von Professor Bauch in Halle alle bisherige Literatur über Jacobi weit hinter sich läßt. Obwohl man sich diesem Urteil in der Tat anschließen kann, bedarf es doch sehr der Erwägung, inwieweit der Verfasser einer Ein- und Umdeutung, die bei der Systematisierung einer „Philosophie aus Aphorismen" besonders nahe liegt, entgangen ist. Da sich demgegenüber eine Untersuchung der chronologischen Entwicklung der Glaubenslehre viel strenger an den historischen Befund zu halten hat, ist es mir möglich gewesen, die Ergebnisse meiner Arbeit sämtlich aufrecht zu erhalten, wenn ich von kleinen Änderungen in der Auffassung absehen darf, die ich jenem wahrhaft aus Jacobis Geiste heraus gearbeitetem Werke zu verdanken habe.

Von der Dissertation R. Kuhlmanns „Die Erkenntnislehre Fr. H. Jacobis, eine Zweiwahrheitentheorie", habe ich erst nach endgiltiger Fertigstellung meiner Arbeit Kenntnis erhalten. Die dort vertretene, meines Erachtens einseitige Auffassung, die in dem Schmidschen Werke auch als verfehlt bezeichnet wird, habe ich in ihren Hauptpunkten in meiner Arbeit bereits bekämpft und, wie ich hoffe, auch widerlegt.

Was die vorliegende Arbeit bezweckt, ist in der Einleitung auseinandergesetzt worden. Hier sei nur erwähnt, daß neben der chronologischen Entwicklung des Jacobischen Glaubensbegriffs auch das Verhältnis desselben zu Kants moralischem Vernunftglauben

besondere Berücksichtigung findet. Nebenher ist auch auf die Herstellung eines möglichst vollständigen und genauen Literatur-Verzeichnisses Wert gelegt.

Endlich bemerke ich noch, daß diese Dissertation durchaus nur eine gründliche Vorarbeit darstellen will und gegebenenfalls nur als solche beurteilt werden möchte.

A. L. Frank.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung: Die Untersuchung und Darstellung des Jacobischen Glaubensbegriffs 1

Erste Periode.
1771—1782.

Erster Abschnitt: Erkenntnistheoretisches aus allerhand kleinen Schriften und Briefen 4
a) Die Wahrnehmung sinnlicher Wirklichkeit 4
b) Das Verhältnis der Erkenntnis übersinnlicher zur Wahrnehmung sinnlicher Wirklichkeit 8
c) Das übersinnliche Erkennen 12
d) Die Intuition als Grundlage der Abstraktion 18

Zweiter Abschnitt: Die Lehre vom Glauben in den philosophischen Romanen 20
a) Der ursprüngliche Weg vom Unglauben zum Glauben 22
b) Die Steigerung des Glaubens zu mystischem Genuß 31
c) Der optimistisch mystische Glaube als Quelle sittlicher Kraft . . . 34
d) Der kraftgeniale Einschlag in Jacobis Lehre vom Glauben . . . 38

Die ersten Ergebnisse Jacobischen Denkens 43

Zweite Periode.
1782—1794.

Eine durchgreifende Wandlung in Jacobis Gesamtanschauung (1782—84) 49
a) Die Notwendigkeit einer neuen Begründung der Glaubenslehre . 50
b) Erneute Glaubensgewißheit in veränderter Form 52

Jacobis Lehre vom Glauben auf der Höhe ihrer Entwicklung (1785—94) 57
1. Über den Glauben im allgemeinen 58
2. Der ahndende in überirdischer Personalität begründete Sympathieglaube 60
3. Der mystische Erfahrungsglaube 67
a) Der praktisch moralische Weg zum mystischen Glauben 67
b) Der im Freiheitswunder begründete mystische Glaube im Vergleich mit Kants reinem moralischen Vernunftglauben 69
c) Das mystische Schauen 77

Seite

4. Der moralisch wirksame Glaube auf mystischer Grundlage 81
5. Der sensuelle und intellektuelle Glaube in neuer mystischer Form . 84
   a) Der sensuelle Glaube 84
   b) Der intellektuelle Glaube 91
6. Jacobis Auffassung vom Aberglauben, Unglauben, blinden und nur skeptisch begründeten Glauben 95

Die Ergebnisse der neuen Entwicklung 97

Dritte Periode.

1794—1819.

Eingreifende Neuerungen in Jacobis Weltanschauung (1793—95) 103
a) Erneute Selbstkritik 103
b) Entschiedene Neigung zu allgemeiner Toleranz und christlicher Religiosität 105
c) Die offenbarende Kraft der Vernunft 110

Jacobis Lehre vom Glauben in ihrer Vollendung (1798—1819) . 112
Der übersinnliche Glaube als einheitlicher mystischer Vernunftglaube 113
1. Der mystische Vernunftglaube nach seiner negativen Seite ein wissendes Nichtwissen 113
   a) Uninteressierte Wissenschaft und religiöse Philosophie . . . 113
   b) Wissen aus erster und aus zweiter Hand 116
   c) Nichtwissen und wissendes Nichtwissen 119
2. Der mystische Vernunftglaube nach seiner positiven Seite ein unmittelbares Schauen 122
   a) Die Verschmelzung aller übersinnlichen Glaubensarten . . . 122
   b) Der mystische Charakter des Vernunftglaubens 125
   c) Die göttliche Vernunft als einheitliches Organ des mystischen Glaubens 128
3. Der ausgesprochen religiöse und zwar christlich religiöse Charakter des mystischen Vernunftglaubens 129
   a) Die religionsgeschichtliche Begründung des Glaubens im Sinne der modernen Theologie 129
   b) Die Doppelstellung Jacobis zu dem positiv kirchlichen Christentume 133
   c) Das religiöse Gefühl als Grundlage der Menschheit . . . 137

Die Sonderstellung des sinnlichen Wahrnehmens 138

Gesamtergebnis 142

Literatur-Verzeichnis.

Quellen.

1. Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Gesamtausgabe. Leipzig. 1812—25.
2. Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden. Herausgegeben von Friedrich von Roth. München. 1824—27.
3. Iris, Jahrgang 1775, 3. Stück, herausgegeben von Johann Georg Jacobi (Allwill-Fragment).
4. Teutscher Merkur, Weimar, Jahrgang 1774, 76 und 77, herausgegeben von Wieland (Zwei Aufsätze und Allwill- und Woldemar-Fragmente).
5. Deutsches Museum, Jahrgang 1779 (Woldemar-Fragment).[1]
6. Friedrich Köppen, Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, mit drei Briefen von Friedrich H. Jacobi. 1803. S. 209 ff.
7. Aus Jens Baggesens Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi. In zwei Teilen. Leipzig. 1831.
8. Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi. Herausgegeben von Max Jacobi. Leipzig. 1846.
9. Herders Nachlaß. Herausgegeben von Heinrich Düntzer. Band II. Frankfurt. M. 1857. S. 248 ff.
10. Briefe von F. H. Jacobi 1807—16 in „Jacob Friedrich Fries". Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt von E. L. Th. Henke. Leipzig. 1867. S. 310 ff.
11. Briefe Friedrich Heinrich Jacobis an Bouterwek aus den Jahren 1800—1819. Herausgegeben von W. Meyer. Göttingen. 1868.

[1] Weitere Fragmente und Ausgaben siehe im Vorbericht zu S. W. V.

12. J. G. Hamanns Leben und Schriften. Band V. Johann Georg Hamanns Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi. Von Dr. C. H. Gildemeister. Gotha. 1868.

13. Jacobis Nachlaß. Herausgegeben von Rudolph Zoeppritz. Leipzig. 1869.

14. Briefe von . . . F. H. Jacobi . . . und vielen anderen. Herausgegeben von M. Isler. Hamburg. 1879. S. 143 ff.

15. Tagebuchaufzeichnungen Wilhelm von Humboldts über Gespräche mit Friedrich Heinrich Jacobi (1788) in „Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi", herausgegeben und erläutert von Albert Leitzmann. Halle. 1892.

Literatur.[1]

1. Friedrich Heinrich Jacobi nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Von Schlichtegroll, von Weiller und Thiersch. München. 1819.

2. Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Von J. Kuhn. Mainz. 1834.

3. De Philosophandi Ratione Friederici Heinrici Jacobi. Dissertatio. Constantinus Roessler. Jenae. 1848.

*4. Friedrich Heinrich Jacobi im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Goethe. Von Dr. Ferdinand Deycks. Frankfurt M. 1848.

5. Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jacobi, nach Disciplinen bearbeitet und kritisch beleuchtet von Dr. Hermann Fricker. Augsburg. 1854.

*6. Über die kulturgeschichtliche Bedeutung Friedrich Heinrich Jacobis. Von Dr. Fr. Ueberweg. Vortrag in Bonn. Erschienen in „Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte". Herausgegeben von Dr. Heinrich Gelzer. Band XII. S. 54 ff. Gotha. Juli, 1858.

7. Eutiner Skizzen. Von Wilhelm von Bippen. Weimar. 1859. S. 275 ff.

[1] Die wichtigsten Werke sind mit * bezeichnet.

8. Zur Erinnerung an den Denker F. H. Jacobi und seine Weltanschauung. Von Prof. Wiegand. Programm. Worms. 1863.

9. Friedrich Heinrich Jacobis Ansichten von den göttlichen Dingen. Von Chr. Thilo. Erschienen in der Zeitschrift für exakte Philosophie. Herausgegeben von Dr. Allihn und Dr. Ziller. Band VII. S. 113 ff. Leipzig. 1867.

*10. Friedrich Heinrich Jacobis Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie. Von Eberhard Zirngiebl. Wien. 1867.

*11. Über die Lehre von Friedrich Heinrich Jacobi. Von F. Harms. Philosophische und historische Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1876. Berlin. 1877. S. 1 ff.

12. Deutschland im 18. Jahrhundert. Von Karl Biedermann. Teil II. 3. Abteilung. Leipzig. 1880. S. 849 ff.

13. F. H. Jacobis Kantkritik. Inaugural-Dissertation zu Halle. Von Julius Lachmann. Halle. 1881.

14. Die Erkenntnistheorie des Friedrich Heinrich Jacobi. Aus seinen gesamten Werken im Zusammenhange dargelegt. Inaugural-Dissertation zu Erlangen. Von Wilhelm Busch. Karlsruhe. 1892.

15. Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis nach seiner Schrift: David Hume über den Glauben — oder Idealismus und Realismus. Programm der Realschule beim Doventhor. Bremen. 1892.

16. Friedrich Heinrich Jacobi. A Study in The Origin of German Realism. By Norman Wilde. New York. 1894.

17. Jacobi et le spinozisme. Par Lévy-Bruhl. Revue Philosophique de la France et de L'Etranger. Paris. 1894. p. 46 ff.

18. La Philosophie de Jacobi. Par Lévy-Bruhl. Paris. 1894.

19. Der Düsseldorfer Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi und sein Heim in Pempelfort. Von Professor Hassenkamp. Düsseldorf. 1898.

20. Fr. H. Jacobis Religionsphilosophie. Von O. Flügel. Langensalza. 1905.

21. Der Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie. Dissertation von Ernst Franck.[1] Erlangen. 1904.

22. Die Erkenntnistheorie Friedrich Heinrich Jacobis, eine Zweiwahrheitentheorie, dargestellt und kritisch untersucht. Dissertation von Richard Kuhlmann. Leipzig. 1906.

**23. Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems. Von Dr. Friedrich Alfred Schmid. Heidelberg. 1908.

Ferner sind citiert:

1. Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von J. H. von Kirchmann. 4. Auflage. Leipzig. 1897.

2. David Humes Lehre vom Glauben und ihre Entwicklung vom treatise zur inquiry von Dr. J. Zimels. Berlin. 1903.

3. Kants Lehre vom Glauben von Dr. Ernst Sänger. Mit einem Geleitwort von Professor Dr. Hans Vaihinger. Leipzig. 1903.

---

[1]) In dem Werke von Friedrich Alfred Schmid ist dieser Name verdruckt und Jahr und Ort nicht angegeben worden. Ich bemerke daher, daß die sich daselbst S. 32 findende Kritik der „Dissertation von Frank“ auf die obige Dissertation zu beziehen ist.

Jacobis
Lehre vom Glauben.

Einleitung.

Die Untersuchung und Darstellung des Jacobischen Glaubensbegriffs.

Friedrich Heinrich Jacobi ist der Schöpfer der klassischen Philosophie des Glaubens. Wie der Glaubensbegriff Jacobis seiner gesamten Philosophie ihren eigentümlichen Charakter gibt, so läßt sich umgekehrt nur aus dem Gesamtcharakter von Jacobis Philosophie die besondere Natur seines Glaubensbegriffs bestimmen. Darum dürfen einer Abhandlung über den Glauben Jacobis nicht zu enge Grenzen gezogen werden. Will man eine erschöpfende Monographie des Glaubens geben, so muß man den Gesamtcharakter der Glaubensphilosophie mit in den Kreis der Untersuchung hineinziehen.

Überhaupt gestaltet sich bei der eigenartigen Natur dieser Philosophie die Untersuchung und Darstellung des Glaubensbegriffs verhältnismäßig verwickelt. Der zünftige Philosoph ist bestrebt, seinen Begriffen eine bestimmte bleibende Form zu geben. Ein Dichter und Denker wie Jacobi begnügt sich, den Glauben, wie er in ihm lebt, durch immer neue Darstellung anschaulich zu machen. Aber darum ist sein Glaube nicht so schwankend und verschwommen, daß man von einer scharfen Begriffsbestimmung ohne weiteres absehen müßte. Die Anschauungsweise, welche Jacobi Glaube nennt, läßt sich vielmehr zu ganz bestimmten Erscheinungsformen verdichten, welche teils als besondere Spielarten des Glaubens, teils nur als verschiedene Seiten derselben Glaubensart aufzufassen sind. Mithin ist das Objekt der Untersuchung nicht ein einheitlicher Glaubensbegriff, sondern eine weitverzweigte Lehre vom Glauben.

Endlich ist noch zu berücksichtigen, daß die Gedankenwelt Jacobis in beständiger Entwicklung begriffen ist. Jede neue Schrift ergänzt und vertieft unklare Gedanken der vorigen. Deshalb mußte eine chronologische Behandlung der Glaubenslehre von vornherein als wünschenswert erscheinen. Eine unter diesem Gesichtspunkte unternommene gründliche Untersuchung der Entstehung und Entwicklung des Jacobischen Glaubens hat zu dem Ergebnis geführt, daß zeitweise durchgreifende Wandlungen in Jacobis Überzeugungen

den allmählichen Gang der Entwicklung unterbrechen und die Glaubenslehre wiederholt auf eine veränderte Grundlage stellen. Um die Tatsache und den Grad dieser Wandlungen genau erkennen zu lassen, ist eine *periodische Behandlung* der an sich schon vielästigen Entwicklung der Jacobischen Glaubenslehre notwendig. Dementsprechend hat die vorliegende Arbeit den *Zweck*, die mannigfaltigen Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen des Glaubensbegriffs Friedrich Heinrich Jacobis unter Berücksichtigung des wechselnden Gesamtcharakters seiner Philosophie genau festzustellen.

Aus diesem Zwecke ergibt sich notwendig die Form der Darstellung. Jacobi selbst sagt von sich: „Die Form meines Vortrages ist überall die Form meiner Empfängniß. Ich bemühe mich zu bewirken, daß dem Leser ebenso geschehe, wie mir. Daß mir dieß zuweilen in einem hohen Grade gelingt, darin besteht mein Talent, meine Individualität und Originalität.“[1] Diese Selbstbeurteilung Jacobis enthält eine tiefe Wahrheit. Seine Lehre vom Glauben ihres eigentümlichen „aphoristischen Vortrags“[2] zu entkleiden und in systematischer Form darzustellen, hieße ihr den Schmetterlingsstaub abstreifen. Jacobi selbst weist das ab.[3] *In ihrer jeweiligen Eigenart* kann Jacobis Weltanschauung jedenfalls allein durch reichliches Schöpfen aus den Quellen veranschaulicht werden. Aus diesem Grunde wird meine Untersuchung beständig in engster Fühlung mit den Quellen bleiben und nirgends den bilderreichen Stil des Dichters in die Sprache der Begriffe zu übertragen suchen. Dadurch wird am sichersten der Zweck dieser Arbeit erreicht, eine *einwandfreie Unterlage* für ein die Ungleichheiten der Entwicklung berücksichtigendes und dadurch erst lückenloses Verständnis der Glaubenslehre und zugleich ein zur *Einführung in die* verhältnismäßig unzugänglichen *Quellen* geeignetes Werkzeug zu schaffen für jeden, der sich mit Jacobi näher beschäftigen will.

Die Anwendung der philologischen Methode hat nur den einen Nachteil, daß, besonders bei der Behandlung von Jacobis philosophischen Romanen, eine knappe Darstellung nicht möglich ist. Die philosophischen Romane verdienen trotzdem eine eingehende Berücksichtigung. Denn es ist nicht nur Jacobis ausgesprochene Absicht, in ihnen den Glauben an die Wahrheit übersinnlicher Ideen zu rechtfertigen,[4] sondern auch seine innerste Überzeugung, daß er, um seine eigentümlichen Anschauungen anderen mitzuteilen, dar-

[1] Allg. Briefw. II, 433. — [2] S. W. II, 107. — [3] S. W. IV[1], XVII, a. a. O. [4] S. W. I, XI f.

stellend zu Werke gehen müsse.[1] Deshalb verweist er wiederholt auf seine philosophischen Romane als den echten und allgemeinen *Schlüssel* zu seiner Weltanschauung.[2] In der Tat kann es nur durch eine Ausscheidung der ursprünglichen Fragmente aus den bei ihrer letzten Ausgabe mit späteren Elementen der Glaubenslehre stark durchsetzten Romanen gelingen, das eigentliche Fundament der Lehre vom Glauben freizulegen. Überhaupt ist auf die Untersuchung der ersten Entwicklungsstufe um so mehr Gewicht zu legen, als alle folgenden auf ihr beruhen und aus ihr die beste Erklärung finden.

[1] S. W. I, XIII. — [2] S. W. IV[1], VIII u. XI f.

Jacobis Lehre vom Glauben in ihrer ursprünglichen Gestalt. 1771—1782.

Erster Abschnitt.

Erkenntnistheoretisches aus allerhand kleinen Schriften und Briefen.

Die eigentlichen philosophischen Schriften Jacobis kommen für die Untersuchung der Urgestalt seiner Glaubenslehre nicht in Betracht. Nur seine Gespräche mit Lessing, die schon im Jahre 1780 stattgefunden haben,[1] fallen in die 1782 bereits abgeschlossene erste Entwicklungsperiode, obgleich sie erst 1785 in den Briefen über Spinoza veröffentlicht worden sind. Dazu kommen einige Abschnitte aus dem Briefwechsel Jacobis zwischen den Jahren 1771 und 1782, die 1773 im Merkur erschienenen Betrachtungen über die tierischen Kunstfertigkeiten und Kunsttriebe und der letzte Brief über de Pauws recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois ebendort. Obgleich sich die in diesen Schriften enthaltenen Bruchstücke der Glaubenslehre nahezu über einen Zeitraum von zwölf Jahren erstrecken, läßt sich innerhalb dieser Zeit eine besondere Entwicklung nicht erkennen. Das berechtigt zu ihrer einheitlichen Behandlung. Freilich muß man, da in jenen Schriften nur gelegentlich kurze Bemerkungen über den Glauben eingeschaltet sind, innerhalb der ersten Entwicklungsperiode mosaikartig die kleinsten gleichartigen Elemente zusammenstellen, um ein übersichtliches Bild der ursprünglichen Lehre vom Glauben zu erhalten.

a) Die Wahrnehmung sinnlicher Wirklichkeit.

Der Untersuchung der ursprünglichen erkenntnistheoretischen Überzeugungen Jacobis läßt sich eine umfassendere Stelle zu Grunde

[1] S. W. IV[1], 82 Anm.

legen, welche in einem Briefe Jacobis an Lavater vom Jahre 1781 enthalten, aber bereits im Jahre 1775 niedergeschrieben ist:

„Die Philosophen analysiren und räsonniren und expliciren, welcher Maßen es zugehe, daß wir erfahren:

Etwas sey außer uns.

Ich muß der Leute lachen, unter denen auch ich gewesen bin. — Ich öffne Aug' oder Ohr, oder ich strecke meine Hand aus, und fühle in demselbigen Augenblick unzertrennlich: Du und Ich; Ich und Du. — Würde alles, was außer mir ist, von mir getrennt, so versänk' ich in Fühllosigkeit, in Tod. Du, Du! giebst das Leben. Nur noch irdisches Leben zwar; aber wie viel ist das nicht schon; wie hang' ich daran?“[1]

Vor dieser Stelle steht ein Abschnitt aus dem Jahre 1781: „Das Forschen nach Wahrheit ist ein Streben nach etwas, unsern Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtigem Wirklichen, das wir aber zum Theil empfinden. Was wir empfinden, wie wir uns selbst empfinden, das nennen wir wirklich. . . . Wir denken nur Vorstellungen — gegenwärtige oder abwesende, und sind in so fern leidend, denn unsere Gegenstände vermögen wir nicht hervorzubringen. Ich sage unsere Gegenstände, und nicht, unsere Ideen, denn diese werden allerdings von der Seele selbst hervorgebracht. Wo aber nichts außer ihr wäre, da könnte sie auch nichts abbilden. Sie trägt also ihr Selbstgefühl, trägt sich selbst, in so fern sie ein empfindendes Wesen ist, nur zu Lehen, und kann sich von einem selbstständigen Dinge, das etwas Anderes als Vorstellungen zu denken vermag, von der Idee, welche vor dem Gegenstande ist, ihn schafft, anstatt von ihm geschaffen zu werden, kein Denkbild machen . . . — Sie kann nur an dasselbe glauben, an dasselbe glauben, nur durch ein Wunder seiner Gnade.“[2]

Diese Stellen sind ihrer Form nach typisch für viele Auslassungen Jacobis. Ohne eingehende Kenntnis der Jacobischen Gesamtanschauung läßt sich eine zuverlässige Deutung dieser an keine bestimmte Terminologie gebundenen, mehr dichterischen als philosophischen Ausdrucksweise in der Tat nicht geben. Jedenfalls handelt es sich in diesem wichtigen Briefe an Lavater wesentlich um die Frage, ob etwas außer uns sei, also um die erkenntnistheoretische Frage nach dem Nicht-Ich.

[1] Allg. Briefw. I, 330. — [2] ebd. I, 329 f.

Bald nach der im Briefwechsel mit Le Sage erwähnten Gestaltung des „édifice de croyance“[1] aus Jacobis erster Jugendzeit (1767), worin in moralischem und teleologischem Interesse wesentlich das Problem des Bösen und des Übels behandelt sein wird, scheint die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Seite der Glaubenslehre eingesetzt zu haben. Denn schon im Jahre 1771 findet sich in einem Briefe an Wieland die erste darauf bezügliche Bemerkung. Daselbst heißt es, der Verstand könne nicht in Wirksamkeit gesetzt werden, ohne durch die inneren und äußeren Sinne den Stoff dazu zu erhalten.[2] Die hier nur beiläufig erwähnte, erst später deutlich hervortretende Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Sinne, die hier wahrscheinlich nur der Zeitphilosophie entlehnt ist, ist immerhin geeignet, die Jacobische Auffassung von vornherein zu klären. Jacobi spricht hiernach im Anfange jenes Abschnittes vom Jahre 1775 nicht vom menschlichen Wahrnehmungsvermögen im allgemeinen, sondern zunächst nur von der Wahrnehmung durch die äußeren Sinne. Ich öffne Auge oder Ohr, oder ich strecke meine Hand aus, und fühle in demselbigen Augenblick unzertrennlich: Du und Ich; Ich und Du. Das ganze Geheimnis des erkenntnistheoretischen Glaubensbegriffs tritt in diesen Worten klar zu Tage. Beim Gebrauch der äußeren Sinne vollzieht sich die Wahrnehmung wirklicher Dinge außer uns durch ein Gefühl, in welchem das Ich als **Subjekt** und die Dinge außer uns als **Objekt** in demselben Augenblick als eine unzertrennliche **Einheit** empfunden werden. In diesem Gefühle besteht der Glaube an die Wirklichkeit von Dingen außer uns. Hierbei bleibt noch fraglich, ob die äußeren Sinne als unmittelbare Organe dieses Glaubensgefühls zu denken sind.[3]

Ferner offenbart mir das Gefühl, wodurch ich etwas Wirkliches außer mir empfinde, zugleich die Wirklichkeit meines eigenen Ichs. Mein Ich stellt sich mir ebenso wie alle andern Dinge außer den Werkzeugen meiner Empfindung dar; es ist nicht etwa identisch mit dem Wahrnehmungsvermögen,[4] sondern ein besonderes Ding[5], welches ebenso wie die andern Dinge den Werkzeugen meiner Empfindung gegenwärtig und abwesend sein kann.[4] Das Ich kann aber den Sinnen nicht gegenwärtig sein ohne ein Du.[6]) Allein uns selbst zu empfinden ohne ein Gefühl von einem Dinge

[1] ebd. I, 21 f. — [2] ebd. I, 49. — [3] In der letzten Entwicklungsperiode ist dies der Fall; vgl. daselbst die Sonderstellung des rein sinnlichen Wahrnehmens überhaupt. [4] Allg. Briefw. I, 329 oben. — [5]) ebd. I, 331 oben. — [6] ebd. I, 330 unten.

außer uns, sind wir nicht imstande. Hiernach besteht der Glaube an unsere eigene Existenz genau in dem gleichen Gefühle wie der Glaube an die Wirklichkeit der Dinge außer uns.

Die äußeren Sinne sind freilich unerläßliche Bedingung für das Gefühl, welches wir von unserm eigenen Ich haben, da sie allein ein Gefühl von einem Du in uns ermöglichen. Das spricht Jacobi deutlich an einer Stelle des Woldemar aus, wo er sagt, unser Bewußtsein müsse durch Einwirkung von außen zuerst geweckt, durch Gegenwirkung belebt und durch fortgesetzte Tätigkeit im Dasein erhalten werden.[1] Aber als unmittelbare Organe für den Glauben an unsere eigene Existenz können sie trotzdem kaum in Frage kommen. Diese Möglichkeit wird vielmehr durch das folgende geradezu ausgeschlossen. Jacobi fährt nämlich fort:

„Jedwedes Ding also Lebensquelle, Stütze der eigenen Existenz des andern, ein liebes Du. — Du, verlaß mich nicht, oder ich vergehe! Alle meine Kraft vermag es nicht zu halten, es schwindet von dannen; wir gehen unter.

Sein Geist aber weilet — und ich bleibe. Du und Ich beisammen in Einem.“[2]

Der Geist, welcher von dem Dinge in uns zurückbleibt, ist offenbar die Vorstellung, die wir nach der Empfindung von dem Dinge haben. Diese Vorstellung wertet Jacobi wiederum als ein Du, welches das Fortbestehen des Ichs ermöglicht. Daß wir auch in diesem Falle das Du und das Ich in demselben Augenblicke unzertrennlich fühlen, daß wir es also auch hier, mindestens in Beziehung auf unsere eigene Wirklichkeit, mit dem erkenntnistheoretischen Glauben zu tun haben, müssen wir aus dem Zusammenhang notwendig erschließen. Nur die Quellen des erkenntnistheoretischen Glaubens sind insofern verändert, als das wirkliche Ding durch seine Vorstellung ersetzt ist. In diesem Falle, wo das Du eine Vorstellung in uns ist, Du und Ich also beisammen in einem sind, ist die Mitwirkung der äußeren Sinne als Organe des Glaubens völlig ausgeschlossen. Daraus folgt, daß wir unser Ich empfinden, ohne die äußeren Sinne unmittelbar in Anspruch zu nehmen.

Bei jenem Gefühle, in welchem wir das Ich als Subjekt und die Dinge außer uns als Objekt in demselben Augenblick als unzertrennliche Einheit empfinden, können also die äußeren Sinne

[1]) Museum 1779, I, 409; ähnlich S. W. V, 191; vgl. auch diese Arbeit S. 5 oben: „Würde alles . . . in Tod.“ — [2] Allg. Briefw. I, 331.

an sich wohl als Organe für den Glauben an die Außenwelt in Betracht kommen; da sie aber als Organe für die Empfindung unserer selbst trotz der Einheit des Gefühlsaktes sicher auszuschalten sind, können sie auch nicht als eigentliche Organe für jene andere Seite des sinnlichen Wirklichkeitsglaubens gelten. Daraus geht hervor, daß die sinnliche Empfindung mit dem Glaubensgefühl nicht gleichzusetzen ist. Der Glaube an Dasein, welcher Art es auch sei, hat seine Norm vielmehr an dem Gefühl von unserer eigenen Existenz. Was wir empfinden, wie wir uns selbst empfinden, das nennen wir wirklich.[1] Der Glaube an wirkliche Dinge wie an unsere eigene Wirklichkeit besteht demnach in einem Wirklichkeitsgefühl, welches nach Jacobis ursprünglicher Überzeugung ein besonderes „Gefühl" neben der Sinnesempfindung ist.

Daß Jacobi dieses Gefühl innerhalb der ersten Entwicklungsperiode noch nicht als Glaube bezeichnet, ist belanglos, weil er später, als sich seine Terminologie weiter ausgebaut hat, für dasselbe Gefühl diesen Ausdruck gebraucht. Aber wichtig ist es immerhin, festzustellen, daß der philosophische Gebrauch des Wortes Glaube sich anfangs bei ihm in engeren Grenzen bewegt hat, deutet dies doch mit darauf hin, daß er sich des höheren offenbarenden Charakters jenes Gefühls erst später bewußt geworden ist.

b) Das Verhältnis der Erkenntnis übersinnlicher zur Wahrnehmung sinnlicher Wirklichkeit.

In dem grundlegenden Briefabschnitt vom Jahre 1775 geht Jacobi durch Vermittlung der Vorstellungen unmerklich, jedenfalls ohne eine der späteren Lehre entsprechende scharfe Abgrenzung, zu den übersinnlichen Objekten des erkenntnistheoretischen Glaubens über. Vor der Behandlung des Abschnitts vom übersinnlichen Glauben dürfte es daher angebracht sein, zunächst die Frage nach dem Verhältnis der Erkenntnis übersinnlicher zur Wahrnehmung sinnlicher Wirklichkeit aufzuwerfen. Einerseits muß untersucht werden, inwiefern der Übergang zwischen der Wahrnehmung der sinnlichen und übersinnlichen Welt in der ersten Periode der Jacobischen Glaubenslehre ein fließender ist, andererseits inwiefern trotzdem das übersinnliche Erlebnis der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

[1] ebd. I, 329 oben.

Ein besonderes Organ für die übersinnliche Wahrnehmung kennt Jacobi in der ersten Entwicklungsperiode jedenfalls noch nicht. Der in dem Briefe an Wieland vom Jahre 1771 im Unterschiede von den äußeren Sinnen sich bereits andeutende innere Sinn[1] tritt als ein besonderes Organ für die übersinnliche Erkenntnis überhaupt erst in der letzten Entwicklungsperiode klar und deutlich hervor.[2] Der Begriff, welcher in der ersten Periode diesem Worte zu Grunde liegen kann, ist zunächst noch sehr problematischer Natur. Jacobi kommt auf ihn lange Zeit überhaupt nicht wieder zurück. Erst nach 8 Jahren (1779) wird in einem Woldemar-Abschnitt die Vernunft als Grundlage für die Tugend des Menschen vorübergehend der „Sinn für sein inneres Wesen und für die Gottheit"[3] genannt. Eine ebenso flüchtige Spur findet sich in dem philosophischen Gespräche zwischen Jacobi und Lessing vom Jahre 1780, wo es heißt: „Wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten."[4]) Nirgends erweist sich der innere Sinn als ein den äußeren Sinnen entsprechendes besonderes Organ. Ihm wird vielmehr — und das ist für seine problematische Natur bezeichnend — ganz allgemein das Schauen von neuem Dasein zugeschrieben, da er dem nur zur Erklärung von bereits geoffenbartem Dasein dienenden logischen Denken, Urteilen und Schließen als einem Betrachten mit Augen des Leibes gegenübergestellt wird. Im selben Zusammenhang sagt Jacobi nämlich: „Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren — Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: Das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache."[5] Das Auge der Seele ist demnach noch nicht als ein besonderes Organ für die übersinnliche Erkenntnis zu denken, sondern nur als ein bildlicher Ausdruck für das von dem Erklären des Verstandes unterschiedene gefühlsmäßige Schauen der Seele.[6]

Ebensowenig wie von einem inneren Sinne als besonderem Organ für die übersinnliche Erkenntnis kann innerhalb der ersten

[1] Vgl. diese Arbeit S. 6 oben. — [2] Vgl. die endgiltigen Ausführungen über die Vernunft des Menschen mit denen über Instinkt und Sinn in der zweiten Periode. [3] Museum 1779, I, 422. — [4] S. W. IV¹, 73. — [5] S. W. IV¹, 72; ähnlich auch I, 364 und Jacobis Nachlaß I, 56 f. — [6] Charakteristisch ist Jacobis Hinweis auf den „enthousiasme qui est l'oeil du génie". Allg. Briefw. I, 64.

Entwicklungsperiode von einer wirklich selbständigen übersinnlichen Erkenntnis die Rede sein. Da in einer „kleinen Nebenbetrachtung über Abstraktion und Intuition" vom Jahre 1773 die Erkenntnis des Übersinnlichen in keiner Weise als besondere Erkenntnisart von der Erkenntnis materieller Gegenstände unterschieden wird,[1] scheint die später vollzogene radikale Scheidung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Erkenntnis, die für die Lehre vom Glauben in der zweiten und dritten Entwicklungsperiode grundlegend ist, innerhalb der ersten Entwicklungsperiode noch völlig außer dem Gesichtskreise Jacobis zu liegen. Diese Vermutung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß Jacobi an einer Stelle des Woldemar[2] vom Jahre 1779 sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung tatsächlich nicht bestimmt unterscheidet. Mitten in ethischen Ausführungen geht er hier näher auf die Selbstwahrnehmung der Seele ein, zunächst lediglich, soweit sie durch sinnliche Empfindungen hervorgerufen wird,[3] um dann unvermittelt zu einer an sich rein übersinnlichen Selbstwahrnehmung der Seele überzugehen.[4] Unmittelbar darauf wird die Abhängigkeit dieser scheinbar übersinnlichen Selbstwahrnehmung der Seele von sinnlichen Empfindungen wiederum zugegeben: „Freylich muß unser Bewußtseyn durch Einwirkung von außen zuerst geweckt, durch Gegenwirkung belebt, und durch fortgesetzte Thätigkeit im Daseyn erhalten werden. Aber eben darum ist Vorstellung[5] so viel mehr, von so viel größerem Gewicht als sinnliche Empfindung, denn in der Vorstellung liegt das Bewußtsein, liegt ein Gefühl der Seele, daß sie ist; Persönlichkeit, Selbstständigkeit, Freyheit. Wir werden auch jeder Empfindung

[1] Merkur 1773, I, 103 und S. W. VI, 248 ff. — [2] Museum 1779, I, 408—10.

[3] Vgl. ebd. I, 408: Die Seele „wird ihres Wesens nur durch Anstoß und Gegenwirkung gewahr" mit Allg. Briefw. I, 330 auf S. 5 dieser Arbeit.

[4] Man vergleiche zu der ganzen Stelle im Museum 1779, I, 408 und 409 den Abschnitt im Allg. Briefw. I, 329 auf S. 5 dieser Arbeit. Nach dem Zusammenhange kann Jacobi in jenem Woldemar-Abschnitt mit „unserm wunderbaren Ich" nicht mehr die Seele meinen, sofern sie ein empfindendes Wesen ist und nur Vorstellungen zu denken vermag, sondern sofern sie als Trägerin von Ideen, welche unabhängig von sinnlicher Empfindung „Tugend in eigener Gestalt" hervorzubringen vermögen (vgl. den Context), ein der Sinnenwelt gegenüber „selbstständiges Ding", also ein übersinnliches Wesen ist.

[5] Hier wird „Vorstellung" nach dem Zusammenhange den sittlichen „Begriffen" oder „Ideen" (vgl. den Context) gleichzusetzen sein, welche unsere von der Sinnenwelt abhängigen Empfindungen, Begierden und Leidenschaften beherrschen; in der späteren Ausgabe (S. W. V, 192 f.) ist daher für Vorstellung überall Begriff im Sinne von höherer sittlicher Idee gesetzt.

und ihres Gegenstandes bald überdrüßig; sobald sich nemlich die innere Vorstellung des Gegenstandes vollkommen gebildet hat."[1] In diesem hin- und herwogenden Gedankengange ist nicht gerade ein Widerspruch enthalten. Jacobi scheint vielmehr anzunehmen, daß die Ideen ihrem Ursprunge nach zwar aus sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung stammen, daß sie aber, wenn sie sich vollkommen gebildet haben, von ihrem Ursprunge unabhängig werden, mithin ihrem Dasein nach schließlich übersinnlich sind.[2] Wohl aber liegt in der Darstellung dieses Verhältnisses etwas Verschwommenes. In der späteren Ausgabe des Woldemar ist denn auch dieser Stelle eine andere Fassung gegeben. Zwar wird daselbst noch von einer „Entsinnlichung der Körperwelt", von einer „Verwandlung der Empfindungen in Begriffe" gesprochen, doch wird daneben die Möglichkeit einer von der Sinnenwelt unabhängigen Selbstwahrnehmung der Seele durchgängig schärfer als hier betont.[3] Vorläufig herrscht jedenfalls noch eine offenbare Unklarheit in der Scheidung des Sinnlichen vom Übersinnlichen.

Aber trotz ihrer ursprünglich sinnlichen Herleitung steht die Vorherrschaft der übersinnlichen Erkenntnis von vornherein fest. Jacobis Absicht ist es gerade, die sensualistische Anschauungsweise seiner Zeit zu bekämpfen, obwohl er zunächst von ihren Voraussetzungen auszugehen scheint.[4] Selbst in der oben herangezogenen Stelle aus Woldemar herrscht ohne Frage die Absicht vor, den über die Sinnenwelt erhabenen Ideen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung unseres wunderbaren inneren Wesens eine Vorzugsstellung einzuräumen. Denn diese Ideen erwecken in uns ein anderes Bewußtsein als das von einer irdischen, von der Sinnenwelt abhängigen Existenz. Durch sie erkennen wir unser Ich nach seiner übersinnlichen Seite als ein selbständiges, freies, persönliches Wesen. Wir erhalten dementsprechend allein mit Hilfe der sittlichen Ideen, in dem Gefühle unserer sittlichen Freiheit, einer Tugend in eigener Gestalt, „in dem Gefühl eigener, unabhängiger, immer weiter sich

[1] Vgl. Museum 1779, I, 409 f. — [2] Vgl. S. W. V, 192 oben. — [3] Vgl. S. W. V, 191 und 192.

[4] Der Lockesche Gegensatz zwischen dem überwiegenden Rationalismus seines Systems und dessen sensualistischem Unterbau hat in dem oben dargelegten Verhältnis des Übersinnlichen zum Sinnlichen bei Jacobi eine vielleicht nicht zufällige Analogie, die trotz S. W. II, 221 wahrscheinlich durch den ihm wohl näher stehenden Sensualismus Bonnets vermittelt ist, mit dem sich Jacobi schon seit 1761 intensiv (nach S. W. IV[1], 80) beschäftigt hat. Vgl. hierzu auch die S. 6 oben ausgesprochene Vermutung über den äußeren und inneren Sinn.

ausdehnender Vortrefflichkeit den höchsten Genuß — in der späteren Ausgabe des Woldemar heißt es geradezu — den höchsten Grad unseres Daseyns".[1]

Diese Sonderstellung der übersinnlichen Erkenntnis kommt noch deutlicher in ihrem Verhältnis zur abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes zum Ausdruck: „Die Seele kann sich von einem selbstständigen Dinge, das etwas Anderes als Vorstellungen zu denken vermag, von der Idee, welche vor dem Gegenstande ist, ihn schafft, anstatt von ihm geschaffen zu werden, kein Denkbild machen . . . Sie kann nur an dasselbe glauben; an dasselbe glauben, nur durch ein Wunder seiner Gnade."[2] Die übersinnlichen Objekte lassen sich danach nur ahnen, die übersinnlichen Ideen in uns nur fühlen, sie wie sinnliche Wahrnehmungen begrifflich zu bestimmen, ist unmöglich. Auch die Bezeichnung „Glaube" nimmt die übersinnliche Erkenntnis in der ersten Entwicklungsperiode für sich allein in Anspruch.

In dieser besonderen und eigenartig erläuterten Bezeichnung für die Form der übersinnlichen Erkenntnis und weiter in dem besonderen Verhalten der übersinnlichen Ideen zu der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes deutet sich somit die spätere Scheidung[3] zwischen sinnlicher und übersinnlicher Erkenntnis ebenso an wie darin, daß wir allein in dem Gefühle, welches wir von übersinnlichen Ideen haben, unser Ich nach seiner übersinnlichen Seite erkennen können. Doch bleibt der Übergang zwischen beiden Erkenntnisarten in der ersten Entwicklungsperiode noch durchaus fließend.

c) Das übersinnliche Erkennen.

Gegenstand der weiteren Untersuchung ist der Glaube an übersinnliche Objekte ohne Berücksichtigung seines Verhältnisses zur sinnlichen Wahrnehmung. In dem letzten Stücke aus dem Briefe Jacobis an Lavater vom Jahre 1775 heißt es nach der uns schon bekannten Schilderung des Glaubens an die Wirklichkeit der materiellen Welt weiter:

[1] Museum 1779, I, 410 und S. W. V, 193.

[2] Allg. Briefw. I, 329 f. Jacobi bezeichnet die Wahrnehmungsform des Übersinnlichen ihrem besonderen Wesen nach hier zum ersten Male als Glaube; damit ist dieses oft mißverstandene Wort zum Fachausdruck der Jacobischen Philosophie erhoben. Der gewöhnliche Sprachgebrauch, so in S. W. I, 405 und II, 410 f. kommt hierfür natürlich nicht in Betracht. — [3] Erst in der dritten Periode kommt sie zum Abschluß.

„Aber ähnliches Leben außer mir, Seele, außer meiner Seele, bestes, mächtigstes Du, Du bist noch nicht. — Ha! Du wirst. — Herz! Liebe! Gott! — Gott, ich bleibe mit Dir und in Dir, getrennt und Eins, ich in Dir, und Du in mir. Wenn Du Eins wärest ohne Zahl, so wärest Du ohne Leben, ohne Liebe, ohne Macht und Saamen. Aber Du lebst und liebst von Ewigkeit zu Ewigkeit, und bleiben in ewiger Liebe werd' ich mit Dir!"[1]

Hiermit geht Jacobi aus dem Bereiche der sinnlichen Welt unvermittelt auf ein ganz anderes Gebiet über. Mit einem kategorischen „Du wirst!" behauptet er ohne weiteres die Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt. Zur Erläuterung der Erkenntnisform übersinnlicher Wirklichkeit müssen wir die vorhergehenden und folgenden Ausführungen heranziehen. Danach vermag die menschliche Seele, ebenso wie sie die Dinge außer sich und zugleich sich selbst nach ihrem irdischen Dasein in einem Augenblick unzertrennlich fühlt, in ähnlicher Weise, getrennt und eins, ihr eigenes übersinnliches Wesen und das Dasein Gottes in einem Gefühl persönlicher Vereinigung wahrzunehmen und eigenes Leben und ewige Liebe zu empfinden in Gottes Leben und Gottes Liebe. In dem mystischen Empfinden der Liebe Gottes sucht Jacobi hier eine Gewähr für die Wahrheit ewiger Liebe im Menschenherzen wie in dem überwältigenden Gefühle von Gottes Dasein die Gewißheit seiner eigenen übersinnlichen Natur.

Zwar steht an dieser Stelle der Glaube an Gott im Vordergrunde, doch handelt es sich nach dem Zusammenhang im Grunde ganz allgemein um die Wirklichkeit einer Geisteswelt. Herz, Liebe, Gott, zusammengefaßt als Seele außer uns, werden als bestes und mächtigstes Du den Dingen außer uns, jenem Du, welches nicht ohne die äußeren Sinne wahrzunehmen ist, gegenübergestellt. Eine derartige übersinnliche Welt ist das eigentliche Reich des Glaubens.

Wollen wir von dieser Grundstelle aus die Glaubenslehre der ganzen Periode übersehen, so empfiehlt es sich, bevor wir in die Untersuchung der Form des übersinnlichen Glaubens eintreten, eine Übersicht über diejenigen Ideen zu geben, welche in der ersten Entwicklungsperiode als Inhalt des übersinnlichen Glaubens zu gelten haben. An der Spitze steht die Idee Gottes. Schon in einem Briefe an Wieland vom Jahre 1772 wird die zwar unbegreifliche, aber nicht ungereimte[2] Idee vom Dasein Gottes, vom Dasein

[1] Allg. Briefw. I, 331 f. — [2] ebd. I, 72 f.

eines obersten Geistes[1] in einem metaphysisch theistischen Sinne mit einem deutlich erkennbaren aristotelischen Einschlag beschrieben. Jacobi glaubt an ein unendliches und ewiges Wesen[2] als eine selbst unbewegte, stetige, dabei vernünftige Ursache aller Bewegung[2] und, wie es später deutlicher heißt, an eine verständige persönliche Ursache der Welt,[3] eine persönliche extramundane Gottheit, die ein eigenes besonderes Dasein, individuelle Wirklichkeit, Persönlichkeit und Leben hat,[4] deren Denken Quelle der Substanz[5] ist. Endlich wird die Gottheit als ein persönliches, schlechterdings unendliches Wesen in dem unveränderlichen Genusse allerhöchster Vollkommenheit[6] und als allgenugsames Wesen[7] bezeichnet. Durch die Art, wie Jacobi diesen metaphysischen Gott in ein Verhältnis zur Menschenseele setzt, gibt er seinem erkenntnistheoretischen Glauben bereits eine religiös-mystische Wendung.[8]

In das Reich des Glaubens gehören außerdem noch andere übersinnliche Ideen oder Begriffe, so der Begriff von den Endursachen[9] oder von der Göttlichkeit des Universums.[10] Das nächstliegende und wichtigste Objekt des Glaubens ist jedoch des Menschen eigenes, wunderbares Ich.[11] Wie nach Jacobi jedes Wesen bei Spinoza gewissermaßen zwei Seelen hat, eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding bezieht, und eine andere, die sich auf das Ganze bezieht und darum unsterblich ist,[12] so hat die Seele auch bei Jacobi gleichsam zwei verschiedene Seiten, eine irdische und eine überirdische.[13] Nach ihrer überirdischen Seite erscheint sie als ein persönliches, selbständiges, freies Wesen.[14] Auch eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode[15] und, damit verbunden, ewige Liebe,[16] dazu eine Tugend überirdischer Natur[17] und die ihr zu Grunde liegende Idee eines freien Willens,[18] endlich auch, freilich noch nicht in philosophischem Zusammenhange,

[1] ebd. I, 71. — [2] ebd. I, 72 f.; vgl. das *πρῶτον κινοῦν μὴ κινούμενον* des Aristoteles. — [3] S. W. IV¹, 59, gegen Spinoza; vgl. S. 56/7 und 58/9. — [4] ebd. S. 62 f. — [5] ebd. S. 67, gegen Spinoza und Leibniz. — [6] ebd. S. 79 f. — [7] Allg. Briefw. I, 73. — [8] S. W. IV¹, 73 und besonders Allg. Briefw. I, 331. — [9] S. W. IV¹, 70; vgl. auch S. 59. — [10] Allg. Briefw. I, 332. — [11] Museum 1779, I, 409. [12] S. W. IV¹, 62. — [13] Allg. Briefw. I, 330 und 331; S. W. IV¹, 73 und Museum 1779, I, 422 oben. — [14] Museum 1779, I, 409 f. und Jacobis Nachlaß I, 53. — [15] S. W. IV¹, 80; vgl. auch I, XI; entsprechend bei Spinoza IV¹, 62. [16] Allg. Briefw. I, 332; vgl. auch S. W. I, XI f. — [17] S. W. II, 429. — [18] S. W. IV¹, 61; vgl. auch IV¹, 70, gegen Spinoza IV¹, 57; ferner Jacobis Nachlaß I, 53.

die Ideen des Wahren, Guten und Schönen[1] sind Gegenstand des Jacobischen Glaubens.

Ihrem gemeinsamen Wesen nach bezeichnet Jacobi jene übersinnlichen Ideen innerhalb dieser Periode mit einem augenscheinlich nicht nur auf die Seele bezüglichen, sondern allen übersinnlichen Glaubensobjekten überzuordnenden Begriff als Ideen, welche vor dem Gegenstande sind, ihn schaffen, anstatt von ihm geschaffen zu werden.[2] Die ganz in mystischen Farben gehaltene Schilderung der Gemeinschaft der Seele mit Gott in ewiger Liebe und ewigem Leben legt eine Zusammenfassung aller von seelischen Wesen geschaffenen Ideen zu einer letzten Einheit nahe.[3] Offenbar stehen die einzelnen übersinnlichen Ideen — auch soweit ihnen eigene Persönlichkeit zukommt, aber unbeschadet ihrer Selbständigkeit[4] — untereinander in einem mystischen Zusammenhang.

Für die nunmehr zu erörternde Frage nach der ursprünglichen Form des Glaubensbegriffs ist die eigenartige mystische Färbung der Grundstelle von wesentlicher Bedeutung. Denn die übrigen Äußerungen über die Art des Glaubens haben in den philosophischen Abschnitten der ersten Entwicklungsperiode bis auf wenige einen negativen Charakter. Jacobi nennt die übersinnlichen Ideen eine Gruppe von Dingen, die man, da sie sich nicht entwickeln lassen, nehmen muß, wie sie sind,[5] an die man nur glauben kann, nur glauben durch ein Wunder ihrer Gnade.[6] Sie gehören in das Reich des Übernatürlichen, von dem eine natürliche Philosophie nicht möglich ist,[7] in die Sphäre des Unendlichen, von dem man nur aus Offenbarung reden kann.[8] In diesen Sätzen ist eine doppelte Wahrheit ausgesprochen, einerseits die praktische Erkenntnis, daß Glaube und Offenbarung wahrhaft geeignete Mittel zur Erkenntnis des Übersinnlichen sind, andererseits die kritische Behauptung, daß logische Beweise im Reiche der Metaphysik unmöglich sind.

Auf dem Boden dieser Wahrheiten steht Jacobi anscheinend in einem seiner ersten Briefe an Wieland vom Jahre 1772 noch

[1] Allg. Briefw. I, 85 und Merkur 1774, III, 243. — [2] Allg. Briefw. I, 329; gegen Spinoza, der einen Begriff, der vor dem Gegenstande und die vollständigste Ursache seiner selbst ist, für ungereimt erklärt; vgl. S. W. IV¹, 57.

[3] Hier ist eine gewisse Ähnlichkeit mit Spinozas logischem Ideensystem zu bemerken, sofern man es unter dem Gesichtspunkte des amor dei intellectualis und die menschliche Seele sub specie aeternitatis betrachtet.

[4] Diese ist, zumal im Gegensatz zu Spinoza, stark zu betonen. — [5] S. W. IV¹, 70. — [6] Allg. Briefw. I, 330. — [7] S. W. IV¹, 75. — [8] ebd.

nicht, da hier in der Tat in Form einer Begründung des Daseins eines obersten Geistes die logisch demonstrierende Art Spinozas[1] auf das Gebiet der Metaphysik angewandt wird. Doch will Jacobi damit anscheinend nur Wieland für noch haltlosere Gründe, die dieser für das Dasein Gottes in seinem Agathon geltend macht, einen für das Stück geeigneten Ersatz bieten.[2] Jedenfalls ist Jacobi von der Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes damals längst überzeugt gewesen.[3] Daher klingt auch die ganze Begründung in jenem Briefe nicht in eine Folgerung, sondern in eine Behauptung aus. Mag man sich Gottes Wesen erklären können oder nicht, so meint Jacobi, „sein Daseyn muß ich annehmen, oder alle Erkenntnißgründe der Wahrheit, alle Gesetze des Denkens aufgeben".[4] Damit behauptet Jacobi jedoch auch nur die unbedingte Notwendigkeit eines Glaubens, ohne über seine Form etwas Positives auszusagen.

Dementsprechend sieht er die Göttlichkeit des Universi noch nach vollen neun Jahren in ähnliche Finsternisse gehüllt wie die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung.[5] Um trotzdem an einen persönlichen Gott glauben zu können, hilft er sich schließlich, wie aus seinem Gespräch mit Lessing hervorgeht, durch einen Salto mortale,[6] der darin besteht, daß er aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus und alles, was mit ihm verknüpft ist, schließt,[7] daß er, weil man mit strenger Logik unbedingt zum Spinozistischen Fatalismus kommen muß,[8] um sich dieser unwürdigen und darum nichtigen Schlußfolgerung zu entziehen, einfach eine unerklärliche Quelle des Denkens annimmt,[9] mit der er die für ihn grundlegenden Ideen der Endursachen und der Willensfreiheit zu rechtfertigen vermag.[10] Indem Jacobi somit um der Wirklichkeit der übersinnlichen Dinge willen ihre Erklärbarkeit für den Verstand unter der Form eines Salto mortale[11] rundweg ablehnt, bekommt er freie Bahn für seinen Glauben. Doch ist damit ebensowenig wie bisher etwas Positives über das Wesen dieses Glaubens ausgesagt.

Auch im weiteren Verlauf des Gespräches mit Lessing unterläßt es Jacobi, positive Angaben über die Form des Glaubens zu machen. Er will seinen Glauben nur gegen den Vorwurf der

[1] Allg. Briefw. I, 73. — [2] ebd. I, 71 und 73 unten. — [3] S. W. II, 183 ff. und 188 ff. — [4] Allg. Briefw. I, 73. — [5] ebd. I, 332. — [6] S. W. IV[1], 59. — [7] ebd. — [8] S. W. IV[1], 69. — [9] ebd. S. 70. — [10] S. W. IV[1], 70.

[11] Diese Auffassung des Salto mortale erweist sich durch Vergleichung mit Jacobis Urteil S. W. II, 43 f. und III, 43 als die richtigere.

Unklarheit in seiner Abgrenzung gegen das Gebiet der Abstraktion und gegen einen willkürlichen und verschwommenen Phantasieglauben rechtfertigen. Zur Abgrenzung gegen die Abstraktion behauptet er, daß das Unbegreifliche vom Begreiflichen durch eine bestimmte Grenze geschieden sei,[1] die man nicht erst zu setzen, sondern nur zu finden brauche,[2] ohne über die Art, wie er die Grenze bestimmen will, Aufschluß zu geben.[3] Ebensowenig vermag er zwischen wahrem und blindem Glauben klar und deutlich eine Scheidelinie zu ziehen. Ja es liegt in Jacobis Worten das versteckte Zugeständnis, daß sich sein Glaube nach der andern Seite hin nicht scharf abgrenzen läßt, daß durch den Glauben an Unbegreifliches der Träumerei, dem Unsinn und der Blindheit Vorschub geleistet wird. Freilich sucht Jacobi diesem Einwand seine Spitze zu nehmen durch den Hinweis, daß der blindeste, unsinnigste Glaube als ein Glaube immer noch jener Art Blindheit vorzuziehen sei, welche mit dem Anspruch unwiderleglicher Gewißheit die widersinnigsten Ergebnisse blindlings annimmt, sobald sie nur an einer Kette logischer Schlüsse hängen.[4] Aber den Vorwurf selbst läßt er unbeanstandet. Es bleibt somit die Tatsache bestehen, daß sich sein Glaube von dem blinden Glauben nicht scharf abgrenzen läßt, daß er also seinem Wesen nach den Träumereien bloßer Phantasie zunächst nicht ganz ungleich gewesen ist.

In der Hauptsache müssen wir uns jedoch mit den obigen Angaben begnügen, daß wir an übersinnliche Ideen nur durch ein Wunder ihrer Gnade glauben und von ihnen nur aus Offenbarung reden können. Wenigstens so viel läßt sich hieraus wohl mit Bestimmtheit entnehmen, daß der Glaube an übersinnliche Objekte auf einer wunderbaren Wirkung, gleichsam auf einer Gnadenwirkung ihrer selbst beruht. Berücksichtigt man außerdem, daß es nach Jacobi ein Auge der Seele gibt, mit dem sie Gott und sich selbst siehet, und vergleicht mit alle dem seine Überzeugung, daß ein mystischer Zusammenhang zwischen Gott und Seele in der Weise besteht, daß das Dasein des einen von dem des andern abhängig ist, und endlich, daß auf diesem wechselseitigen mystischen Zusammenhange der Glaube an ewige Liebe und ewiges Leben beruht, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Offenbarung und wunderbare Wirkung der übersinnlichen Objekte in mystischer Form zu denken und unter dem Glaubensgefühl, welches der Träumerei der

[1] S. W. IV[1], 71. — [2] ebd. S. 72. — [3] Vgl. die ebenso nichtssagende Bemerkung Merkur 1774, III, 229. — [4] S. W. IV[1], 72.

Phantasie seinem Wesen nach nicht ungleich ist, ein mystisches Gefühl zu vermuten, welches die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überbrücken soll.

Unter dieser Voraussetzung läßt sich überdies ein allgemeiner Grundsatz Jacobis, den er für die Wahrnehmung alles Wirklichen aufstellt, vorzüglich auf die übersinnlichen Objekte anwenden: „Was wir empfinden, wie wir uns selbst empfinden, das nennen wir wirklich." Nach meinem Dafürhalten finden bei dieser Annahme alle Äußerungen Jacobis über die übersinnliche Wahrnehmung in zwangloser Weise eine einheitliche Erklärung. Der metaphysische Glaube beruht demnach anscheinend schon innerhalb der ersten Entwicklungsperiode auf einer lebendigen Wechselwirkung der übersinnlichen Seele mit den übersinnlichen Objekten außer ihr auf Grund eines mystischen Zusammenhangs aller übersinnlichen Wesen untereinander.

d) Die Intuition als Grundlage der Abstraktion.

Unmittelbarkeit der Erkenntnis auf allen denkbaren Gebieten ist Jacobis Grundforderung gegenüber dem Dogma von der Notwendigkeit formaler logischer Konsequenz in der Philosophie. Intuition geht ihm weit über Abstraktion. Diese für Jacobis Glaubenslehre grundlegende Unterscheidung wird gleich in der ersten Schrift Jacobis in aller Schärfe zum Ausdruck gebracht. In einer „kleinen Nebenbetrachtung über Abstraktion und Intuition", welche sich in einer bereits 1773 im Merkur erschienenen Abhandlung über die Kunstfertigkeiten der Tiere findet, führt Jacobi folgendes aus:

„Ich verstehe unter dem Ausdruck Intuition, anschauende Erkenntniß, jede individuelle Vorstellung in der Welt, ihr Gegenstand sey materiell oder immateriell, und von dieser anschauenden Erkenntniß behaupte ich, daß aus ihr alle und jedwede andre Erkenntniß fließe und auf sie hinauslaufe. Das höchste Wesen selbst sieht alles individuell, es bedient sich keiner allgemeinen Begriffe, welche nur Hilfsmittel für eingeschränkte Fähigkeiten sind. . . . Die menschliche Seele kann nur eine sehr geringe Anzahl von Gegenständen zugleich unmittelbar klar vor sich versammeln; sie ist daher genöthigt, ihre Vorstellungen zu theilen, zu zertrennen, wenn sie einige ihrer gegenseitigen Verhältnisse auffassen will; und diese Verhältnisse (damit sie nicht, gleich wechselnden Schatten, an ihr vorbei gleiten, in einander fließen und verschwinden) muß sie ferner

in Zeichen gestalten, und sie auf diese Weise in der Einbildung befestigen. Es ist demnach das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden und zu vergleichen, als eine Methode zu betrachten, wodurch unsere Seele das Unvermögen ihrer Vorstellungskräfte unterstützet.

Im Grunde ist alle und jedwede Erkenntniß, wenn sie auch an einer Kette von hundert Schlüssen hängt, nichts anders als eine bloße Perception.

Die Erfindung des allgemeinen Gesetzes der Schwere, oder der Differenzial-Rechnung, mußte, von Stufe zu Stufe, durch ganz einfache Handlungen der Seele geschehen; und so ist es mit allen Entdeckungen neuer Wahrheiten beschaffen . . ." [1]

Die Unterscheidung von Intuition und Abstraktion ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Lehre vom Glauben. Alle Entdeckungen neuer Wahrheiten geschehen danach, selbst wenn sie in einen logischen oder physischen Zusammenhang hineingehören, von Stufe zu Stufe durch ganz einfache Handlungen der Seele; alle und jedwede Erkenntnis besteht lediglich aus bloßen Perceptionen; also nicht nur alle Gegenstände, sondern überhaupt alle Wahrheiten, welcher Art sie auch seien, werden durch intuitive Anschauung wahrgenommen. Unter dieser Intuition versteht Jacobi eine individuelle Vorstellung in der Seele, das heißt nach dem Zusammenhang eine unmittelbare totale Wahrnehmung des einzelnen Dinges oder der einzelnen Wahrheit für sich.[2] Alles, was die begriffliche Abstraktion an wirklicher Wahrheit enthält, stammt aus totaler Perception.

Die Abstraktion ist dagegen nichts weiter als ein Hilfsmittel für die unvollkommene Vorstellungskraft des menschlichen Verstandes. Das diskursive Denken ist nur ein Notbehelf, ein Lückenbüßer der intuitiv anschauenden Vernunft. Das höchste Wesen bedient sich keiner allgemeinen Begriffe, es sieht alles individuell, während der Mensch, um individuelle Vorstellungen untereinander in Beziehung zu setzen, genötigt ist, sie erst zu zerlegen, ihre einzelnen Merkmale zu vergleichen und zur Befestigung in der Einbildung durch Verknüpfung aller wesentlichen Bestandteile Allgemeinbegriffe zu bilden und diese wieder in einer zusammenhängenden Kette von Schluß-

[1] Merkur 1773, I, 103 und S. W. VI, 248 ff.

[2] Vgl. auch S. W. II, 415: „Wir entfernen uns von der Urquelle alles Wissens in demselben Maaße, in welchem wir uns von dem Anschauen, von dem, was der Begriff unmittelbares hat, entfernen, und symbolische Erkenntniß über die lebendige erheben".

folgerungen miteinander zu verbinden. Die begriffliche Tätigkeit des Verstandes ist also durchaus sekundär. Alle Erkenntnis fließt aus der Intuition und läuft auch wieder auf sie hinaus, und nur zwischendurch oder nebenher hilft die Dialektik dazu, durch allseitiges Herumwenden der bereits gefundenen Ideen die Dinge in einen geeigneten Gesichtswinkel zu stellen, verschafft aber selbst nicht die geringste Erkenntnis.[1] Vielmehr muß der Abstraktion notwendig die Intuition vorausgehen.

Dem Werte nach steht somit die Intuition, der Urquell alles Wissens, als lebendige Erkenntnis weit über der Abstraktion, welche die wahrgenommenen Gegenstände und die erkannten Wahrheiten lediglich nachträglich zu sondern oder zu verknüpfen hat. Hierdurch ist zwischen der Lehre vom Glauben einerseits und dem begrifflichen Erkennen andererseits ein für alle Mal die Grenze gezogen. Die scharfe Verurteilung logischer Abstraktion und die Hochschätzung einer unmittelbaren lebendigen Intuition auf allen Gebieten ist die Urtatsache[2] und bleibende Grundlage der ganzen Lehre vom Glauben.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Glauben in den philosophischen Romanen.

Bevor zu einer zusammenfassenden Darstellung der Glaubenslehre Jacobis in ihrer ursprünglichen Gestalt geschritten werden kann, müssen wir uns des „ächten" und „allgemeinen Schlüssels"[3]) zu seinen Werken bedienen, auf den er selbst wiederholt verweist. Die bisher behandelten philosophischen Brocken, welche in allerlei Briefen und Schriften Jacobis verstreut sind, enthalten nirgends eine klare Beschreibung des Jacobischen Glaubens an übersinnliche Objekte. Die bisherigen Ergebnisse verlangen darum, soweit sie nur erschlossen sind, Bestätigung. Jacobi gibt sie uns bereits in der ersten Entwicklungsperiode, in welcher, wertlos vielleicht als Produkte der Literatur,[1] um so wertvoller aber als Erstlinge seiner Philosophie, die romanartigen Werke Allwill und Woldemar entstanden sind. Doch muß hier betont werden, daß die Romane in der Form, wie sie in der Ausgabe von Jacobis Werken vorliegen, keineswegs als Quelle für die erste Entwicklungsperiode herangezogen werden dürfen. In den Rahmen dieser Periode gehören vielmehr nur die ursprünglichen Fragmente, nämlich die ersten Briefe „Aus Allwills Papieren" und die Fragmente „Freundschaft und Liebe" und „Ein Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit", von denen die Briefe 1775/6 in der Iris und im Merkur und die beiden Woldemarfragmente 1777 im Merkur und 1779 im Museum veröffentlicht sind.[2] Die hierin reichlich enthaltenen Schilderungen persönlichen Glaubens tragen nachweisbar einen typischen Charakter. Sie sind eine willkommene Illustration des bisher nirgends klar und deutlich bestimmten Glaubens an übersinnliche Objekte. Daß der in den Romanen geschilderte Glaube

[1] Vgl. die gleichartige Äußerung aus späterer Zeit in den „Briefen W. v. Humboldts an Fr. H. Jacobi" S. 19 und 92 mit der obigen Stelle; dgl. S. W. IV[1], 72 auf S. 9 dieser Arbeit „Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck u. s. w."

[2] Anmerkung: Die Unterscheidung zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntnis begründet Jacobis kritischen Standpunkt im Sinne Kants. Da diese Unterscheidung bei Jacobi schon im Jahre 1773, also in Kants vorkritischer Zeit vollkommen feststeht, ist ein maßgebender Einfluß Kants auf die Begründung von Jacobis Glaubenslehre nicht anzunehmen; vgl. dazu in dieser Arbeit den Abschnitt über die Abhängigkeit Jacobis von Kant im Anschluß an die Darlegung ihres Verhältnisses zueinander.

[3] S. W. IV[1], VIII und XI.

[1] Anmerkung: Die abfällige Kritik der Jacobischen Romane in den Literaturgeschichten ist z. T. auf falschem Wege, da sie zumeist ganz übersieht, welchen besonderen Zweck Jacobi mit seinen Dichtwerken verfolgt. Die Schönheit seiner wundervollen Sprache ist wohl über alle Kritik erhaben. Alle sonstigen Anforderungen aber, die an einen Roman aus künstlerischen Gesichtspunkten zu stellen sind, hat er völlig außer Acht gelassen, da er bei seinen literarischen Versuchen einzig und allein das Ziel im Auge gehabt hat, seiner Weltanschauung in darstellender Form anschaulichen Ausdruck und werbende Kraft zu geben.

Deshalb sollten die Romane Jacobis in den Literaturgeschichten entweder ganz übergangen oder wirklich in ihrer philosophischen Eigenart als literarischer Ausdruck der Persönlichkeit und Weltanschauung Jacobis als Philosophen gewürdigt werden (Vgl. z. B. Scherer, Geschichte der deutschen Literatur), zumal die Weltanschauung Jacobis, besonders wegen seiner langjährigen Freundschaft mit Goethe, für die literarische Forschung keineswegs gleichgültig sein kann.

[2] Bei der Wiedergabe des Textes ist im allgemeinen der flüssigere Ausdruck der letzten Ausgabe gewählt. Nur da ist der ursprüngliche Text beibehalten, wo er für Jacobis Auffassung charakteristischer ist. Über die späteren Ausgaben „Woldemar. Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte" und „der Kunstgarten" sowie über die Umarbeitungen des Woldemar vgl. S. W. V den Vorbericht von Fr. Roth.

mit dem philosophischen Glaubensbegriff wesensgleich ist, wird aus der weiteren Untersuchung bald hervorgehen.

a) Der ursprüngliche Weg vom Unglauben zum Glauben.

In Allwills Briefsammlung schreibt Sylli noch Tags zuvor, wie sie am Bett einer Sterbenden gestanden, erschüttert von unerträglichen Gedanken. Die Menschen scheinen ihr Phantomen zu gleichen, sie kommen wie Schatten und verschwinden wieder. Die halbwahre Trauer der Angehörigen, die doch die Sterbende bei ihrem Leben immer ganz entbehren konnten, die schematische Art, wie der Geistliche sein Geschäft verrichtet — das ganze Treiben der Menschheit kommt ihr vor wie ein grotesker Rundetanz, der Mensch wie eine Jahrmarktspuppe.[1]

Der folgende Tag entrollt ein tröstlicheres Bild. Sylli schreibt in entgegengesetzter Stimmung: „Welch ein Spaziergang! Der Himmel war rein, die Luft so sanft, die ganze Erde wie ein lächelndes Angesicht voll Trost und Verheißung, Unschuld und Fülle des Herzens. Dieß alles konnte ich jetzt wunderbar auffassen; meine Blicke waren milde, segnend. Und so wurde ich unvermerkt wieder das gute zuversichtliche Geschöpf, das nichts als Wonne über der Gottes-Welt, Schönheit und volle Hoffnung im Herzen hatte. Ja, volle Hoffnung, bester Clerdon, ohne zu wissen, was ich hoffte; alles Gute, alles Schöne: und diese liebe Verworrenheit, diese Dämmerung war's eben, warum mir so wohl war; warum kein Unglaube mich wach stören konnte."[2]

Ein ungewöhnlicher, für Jacobi charakteristischer Gebrauch des Wortes Unglaube und Glaube! Die Stimmung des vorigen Tages war Unglaube, die gegenwärtige ist Glaube.

Bald darauf schreibt Sylli nochmals, um einem übergroßen Mitleid vorzubeugen: „Glaubts doch, Ihr guten Leute, glaubt's, daß ich lange nicht so übel daran bin, als Ihr es Euch vorstellt. Alles Schöne in der Natur, alles Gute ist mir ja schön und gut; wird's noch alle Tage mehr. Oder wißt Ihr jemand, der jede menschliche Freude inniger kostet, als Eure Sylli? Und wie sollte ich nicht an Liebe glauben, ich, der die Brust so enge davon ist? Nur die Hyacinthe hier! Wie oft stand ich nicht vor ihr, mit

[1] Iris 1775, IV, 3, 197—201 und S. W. I, 6 ff. — [2] ebd. S. 203 und S. W. I, 11.

klopfendem Busen; sog an ihrem Wesen mit allem meinen Sinnen, bis es meine Nerven durchbebte, und ich die Schöne, Gute in mir lebendig hatte, und — nennt es Thorheit, Unsinn, Schwärmerey — und ich Gegenliebe von ihr fühlte!"[1]

Doch noch im selben Briefe muß sie wieder klagen: „Brachte ich je etwas in Anschlag, was nicht Liebe war? Voll Mut, voll Zutrauen, im Glauben unbeweglich, duldete ich nicht alles, wagte ich nicht alles, gab ich nicht alles daran? Alles, alles! — Was half es! — Nach einander und mit einander sah ich alle sie verdorren, die Bäume und Lauben in den Gefilden meiner Jugend, die Blumenbeete um sie her; mir blieb eine Wüste."[2]

Hier wird das Wort Glaube ohne Angabe eines Glaubensobjektes absolut gebraucht. Die Ausdrücke Glaube und Unglaube bezeichnen zunächst offenbar nur gewisse gefühlsmäßige Seelenzustände, Stimmungen optimistischer oder pessimistischer Natur, die im Menschen jederzeit wechseln und allerhand Schattierungen annehmen können.

Recht charakteristisch ist für Jacobi, was aus Allwills Jugendzeit berichtet wird: „Eine unversiegende Quelle von Glauben im Grunde seines Herzens überschwemmte immer bald sein Gedächtniß."[3] Damit ist ein trotz übler Erfahrungen immer wieder überwiegendes Vertrauen eines von Natur wahrhaft edlen Menschen auf eine gleich gute Natur der andern Menschen gemeint. Derselbe Allwill sagt über Amalia, Clerdons herrliches Weib: „Die Lauterkeit ihres Herzens übersteigt allen Glauben. Jedes Gute, jedes Schöne darin ist so ganz für sich selbst da, so ganz was es ist und scheint."[4] Wiederum handelt es sich um einen Glauben an hohe menschliche Lauterkeit, an eine gute und schöne Seele, die ein wesentliches Objekt für Jacobis optimistischen Glauben bilden.

Noch charakteristischer ist Jacobis Glaube an ganze, innige, tief empfundene Liebe, die, wie sie im Allwill dargestellt wird,[5] nach Jacobis Bekenntnis auch sein oberster Affekt,[6] sein höchstes Ideal gewesen ist. Denn ein verzehrendes Feuer trug Jacobi von Jugend an im Busen,[6] das noch niemand hatte aushalten und erwidern können.[7] „Goethe," so sagt er einmal, „ist der Mann,

[1] ebd. S. 206 f. und S. W. I, 16. — [2] ebd. S. 210 und S. W. I, 19. — [3] ebd. S. 22 und S. W. I, 31. — [4] Merkur 1776, III, 63 und S. W. I, 65; vgl. auch Iris S. 21 und S. W. I, 24. — [5] Besonders im letzten Briefe des Allwillfragmentes, Merkur 1776, IV, 252 f. und S. W. I, 211 f. — [6] S. W. I, XII. — [7] So Wieland, Allg. Briefw. I, 119 Mitte; vgl. S. 166 oben und 229 unten.

dessen ich bedurfte, der das ganze Liebesfeuer meiner Seele aushalten, ausdauern kann."[1]

Liebe als ewige Liebe in denkbar höchster Vollkommenheit macht Jacobi denn auch eigens zum Thema eines besonderen Romanes, des ersten Woldemarfragmentes, mit dem Titel „Freundschaft und Liebe, eine wahre Geschichte". Seiner besonderen Idee von Freundschaft gibt Jacobi daselbst in dem Verhältnis Woldemars zu Henriette unter deutlichen Anspielungen auf sein eigenes Verhältnis zu Goethe[2] einen überschwenglichen Ausdruck. Woldemar findet in Henriette, woran er schon fast verzweifelt hat, ein ganzes Herz,[3] das sich trotz schwerer Konflikte in vollkommenster Freundschaft zu ihm bewährt.

Daß diese Bewährung einen typischen Charakter haben soll, wird deutlich ausgesprochen: „Es konnte nicht fehlen, nachdem er einmal in ein Geschöpf ein unumschränktes Vertrauen gesetzt hatte, daß die ganze Gattung dabey gewinnen mußte".[4] Im Grunde handelt es sich also in diesem Roman darum, in darstellender Form nachzuweisen, daß man von der menschlichen Natur im allgemeinen einen hohen Begriff haben dürfe, daß nichts so Schönes, so Großes gedichtet werden könne, das nicht im Menschen läge, daß sich in ihm erhabene Ideen siegend über die Schranken des Endlichen und Wandelbaren zu erheben vermögen.[5]

Schließlich trägt denn auch nach einem eigentümlichen Schwanken zwischen Glauben und Unglauben[6] der Glaube in Woldemar den Sieg davon: „Ach!" sagte Woldemar, „ich wollte, daß ich mein Herz fassen könnte . . . und Dich nötigen es zu trinken . . . damit nur das unaussprechliche Gefühl hier gerechtfertigt würde — und Bleiben erhielt — und dereinst gen Himmel stieg! O, das nur: die Erfüllung meines Glaubens, die Rettung meiner Liebe. . . . Henriette wußte all die Liebe, die in ihr war . . . ihm jetzt so nahe ans Herz zu bringen; daß er sie fühlen, daß er sie eingestehen mußte. Unvermerkt wurde seine Seele von süßen Empfindungen wie berauscht — sein Gram übertäubt . . ."[7]

[1] ebd. I, 174 Mitte.

[2] Vgl. Merkur 1777, II, 208, fast wörtlich gleich der bekannten Stelle Allg. Briefsw. I, 174 Mitte. Beziehung auf Goethe findet sich auch sonst: Merkur 1777, II, 116 f., 203 f. und III, 36; auch S. W. I, XII.

[3] Merkur 1777, II, 115. — [4] ebd. II, 213 f. und S. W. V, 66. — [5] ebd. II, 112 f.; vgl. III, 257; entspr. S. W. V, 27 und 343. — [6] ebd. IV, 248 f. und 257; entspr. S. W. V, 348 f. und 362; ebd. III, 248 und 257; entspr. S. W. V, 331 und 342. — [7] ebd. IV, 264 f.

In diesem sich schließlich durchsetzenden Glauben Woldemars an Henriettens Herz und damit an ewige Liebe und Freundschaft überhaupt gibt Jacobi seinem Glauben an die Fähigkeit des Menschen zu unwandelbarer Verwirklichung der höchsten Ideale, an eine ursprünglich der Menschheit innewohnende, über das Endliche erhabene Natur einen für ihn wie für die Art jener Ideale recht charakteristischen dichterischen Ausdruck.

Obgleich in dem zweiten Woldemarfragment mit dem bezeichnenden Titel „Ein Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit" wesentlich von der Wirksamkeit des Glaubens in ethischer Beziehung gehandelt wird, kommt der Ausdruck Glaube im Sinne einer sittlichen Kraft im Menschen nur einmal vor. Dagegen findet der Glaube und Unglaube nach der von uns bisher allein betrachteten erkenntnistheoretisch metaphysischen Seite mehrfach Erwähnung. Das Objekt des Glaubens ist hier überall die Tugend in ihrem höchsten Wesen als eine im Menschen schlummernde, von den sinnlichen Empfindungen unabhängige sittliche Kraft, die sich im Leben der Menschheit offenbart.

Einem derartigen Glauben scheint zwar die Geschichte zu widersprechen. Soweit die Geschichte reicht, sehen wir Tugend und Laster in wunderlicher Vermischung, in einer Vermischung, die wie ein Vergleich aussieht, nirgend Tugend in eigener Gestalt.[1]

Doch was will das besagen gegen die grundsätzliche Lasterhaftigkeit der Gegenwart, die in Helvetius, dem Prediger der Sinnenlust, ihren Propheten gefunden hat: „Was ist das alles gegen den scheußlichen Unglauben der heutigen Welt an Tugend und bessere Menschheit, gegen ihre Verachtung alles Überirdischen und die Seel allein Beglückenden?"[2] Bisher hatte Jacobi den Unglauben stets als ein wechselvolles Verzweifeln an den Objekten des Glaubens geschildert. Hier spricht er von dem grundsätzlichen Unglauben des zeitgenössischen Sensualismus, der alles Überirdische verachtet und dem Glauben an bessere Menschheit an Herz und Geist, Gefühl und Liebe, an Tugend, die sich selbst lohnt, an Unsterblichkeit und an Gott[3] entschieden ablehnt.

Aber ohne alle Tugend kann der Mensch nicht dauern, ebensowenig wie ohne Speise und Trank.[4] Wer nicht an Tugend und bessere Menschheit glaubt, wird bald der Dürftigkeit seines Zustandes

[1] Museum 1779, I, 406 und S. W. V, 185. — [2] ebd. S. 400 und S. W. V, 170. — [3] ebd. S. 394, 401 und 424 oben; entspr. S. W. V, 181 oben; doch vgl. diese Arbeit S. 11 Anm. — [4] ebd. S. 407 und S. W. V, 187.

inne werden. Denn alles Schöne und Große, das wir umfassen, an dem wir uns zu halten suchen: es ist zu weit von uns weg! Wir können nur in trüber Ahndung uns ihm nähern — die ganze Erhebung unserer Seele ist nur ein Traum:[1] „Aus dem wiederholten, obgleich nur dunkeln Gefühl dieser Dürftigkeit mußte allmählich eine deutlichere Erkenntniß hervorgehen; aus dieser Erkenntniß (solange der einmal gefaßte Unglaube an ein Besseres fortdauerte) Verzweiflung; und aus dieser Verzweiflung eine betrübte, niederschlagende Resignation. . . . Dieses höchste Gut, oder vielmehr dieses Ende der Weisheit unserer Helden und Heiligen der Sinnlichkeit — eine dürre fürchterliche Wüste!“[2]

Doch gibt es daraus einen Ausgang. Jacobi schildert an einem Beispiele, wie der einmal gefaßte Unglaube an ein Besseres allmählich wieder dem Glauben weicht. Aus jenem Gefühle der Dürftigkeit, aus jener Verzweiflung erwacht man allmählich wie aus einer tiefen Ohnmacht. Ein warmes Empfinden steigt in unserm Herzen auf. Die Seele erwacht — schwingt allmählich sich empor zum Gefühle ihrer selbst. „Sie sahen Tugend,“ so heißt es weiter, „glaubten an Tugend, und übten sie mit Einfalt aus. Der Haufe der Zurückgekommenen ist nicht klein, die nun mit ganzer Seele an der Tugend höchstes Wesen glauben.“[3] Ja je größer die Verblendung des Verstandes und Herzens war, „desto vollkommener ist nunmehr ihre Erleuchtung“,[4] „desto tiefere Wurzeln wird der wiedererlangte bessere Glaube in ihre Herzen schlagen.“[5]

Von besonderer Bedeutung für unsere Untersuchung ist die Art, wie hier die psychologische Entstehung des Jacobischen Glaubens aus dem radikalen Unglauben des Sensualismus geschildert wird. Der Unglaube, der alles Überirdische verachtet, kommt nicht über trübe Ahndung alles Schönen und Guten hinaus und muß deshalb schließlich zur Verzweiflung führen, zu einem Unglauben in Jacobischem Sinne. Der verzweifelnde Unglaube ist dann wiederum eine geeignete Vorstufe zum Glauben. Das Entstehen des Glaubens selbst wird als ein Erwachen der Seele aus dem Gefühl ihrer Dürftigkeit, aus der Verzweiflung, als eine Erleuchtung des Verstandes und Herzens nach ihrer Verblendung geschildert.

Daß die in den Romanfragmenten immer wiederkehrenden Schilderungen ein und desselben optimistischen Vertrauens auf

[1] ebd. S. 396 unten. — [2] ebd. S. 403 und S. W. V, 181. — [3] ebd. S. 404 und S. W. V, 182. — [4] ebd. S. 404. — [5] S. W. V, 182.

die höhere Natur der Menschheit nicht allein einer Charakteristik von Jacobis persönlichem Glauben dienen wollen, daß damit vielmehr die Darstellung eines allen Menschen natürlichen Glaubensgefühls beabsichtigt ist, geht schon aus der einleitenden Bemerkung hervor, wonach Jacobi in ausgesprochen philosophischer Absicht Menschheit, wie sie ist, zu schildern unternommen hat.[1] Es wird sich später noch zeigen, daß die im letzten Grunde mystische Form des Glaubensbegriffs, wie sie schon aus den philosophischen Abschnitten erschlossen wurde, sich in den Glaubensschilderungen der Romane wiederfindet und hier sogar noch deutlicher zum Ausdruck kommt. Überhaupt haben die Romane gegenüber den dürftigen philosophischen Abschnitten der ersten Entwicklungsperiode einen unvergleichlich höheren Quellenwert. Allein in den Glaubensschilderungen der Romane tritt — grundlegend für das Verständnis der gesamten Glaubenslehre — das innere ursprünglichste Wesen des Jacobischen Glaubens unverhüllt in Erscheinung. Nur durch eine gründliche psychologische Betrachtung von Jacobis persönlichem Glauben, durch einen tiefen Blick in die Jacobische Gefühlswelt erhält Jacobis philosophische Lehre vom Glauben erst wirklich Fleisch und Blut.

Man könnte freilich zunächst einwenden, daß es sehr fraglich sei, ob eine dichterische Darstellung überschwenglicher Glaubensstimmungen als literarisches Produkt wirklich den Wert einer authentischen Quelle für Jacobis übersinnlichen Glauben in metaphysischem Sinne habe. Jacobis starke Betonung des gefühlsmäßigen Charakters des Glaubens in seinen ersten Romanfragmenten läßt sich vielleicht angemessener als eine Folge der damaligen Empfindsamkeitsbewegung auf literarischem Gebiete erklären. Doch wenn auch zuzugeben ist, daß Jacobi als Knabe und Jüngling in vollen Zügen die Stimmungsatmosphäre seiner Zeit eingeatmet hat, so ist doch zu beachten, daß sich sein innerstes Wesen gerade von dem oft oberflächlichen, alles natürliche Gefühl künstlich überspannenden Empfindsamkeitstaumel seiner Zeit völlig frei gehalten hat.[2] Zu dieser

[1] S. W. I, XIII; vgl. auch S. 24 dieser Arbeit S. W. V, 66.

[2] Man vergleiche nur jenen Brief an Sophie von la Roche, Allg. Briefw. I, 44 (auch ebd. I, 50 und 294), wo Jacobi schreibt: „Si je me moque un peu de ces bonnes gens, ma chère Sophie, c'est que je me sens une aversion invincible, contre toutes les espèces de contorsions corporelles ou spirituelles. Il faut marcher avec la nature; und die simpeln und reinen Empfindungen, die sie giebt, mit so viel Feuer und Stärke aufnehmen, als sie einem ein Herz dazu gegeben hat, aber keine neuen erfinden wollen.“

Loslösung Jacobis aus dem Rahmen der Modeempfindsamkeit berechtigt mich in erster Linie die Kenntnis seines gesamten Briefwechsels, aus dem man allein seine Originalität, sein durch und durch eigenartiges, einer besonderen psychischen und physischen[1] Natur entsprechendes Gefühlsleben erkennen kann. Wer sich der Mühe unterzieht, die viele Bände füllenden Briefe chronologisch zu ordnen und an ihrer Hand Jacobis innerste Entwicklung zu verfolgen, für den wird der hieraus gewonnene Eindruck ausschlaggebend dafür sein, daß Jacobis Betonung des Gefühls mit der Modeempfindsamkeit seiner Zeit nichts zu tun hat, sondern daß es eine angeborene besondere Empfindsamkeit ist, die sich allmählich zu seiner Gefühls- oder Glaubensphilosophie verdichtet. Einige wenige Belege zeitgenössischer Empfindsamkeit in seinen ersten Briefen und Dichtwerken erklären sich als vereinzelte Konzessionen an den Geschmack der Zeit. Die Schilderungen des Glaubens atmen jedenfalls nirgends die Treibhausluft der Empfindsamkeit, sondern überall natürliche Wärme und persönliche Eigenart.

Zwar sind Romane für die Anschauungen ihres Verfassers niemals eine durchaus zuverlässige Quelle, da sich in ihnen, selbst wenn von künstlicher Überspannung der Empfindung nichts zu spüren ist, naturgemäß Dichtung mit Wahrheit verbindet. Daß die hier in Betracht kommenden Gefühlsschilderungen Jacobis aber durchgängig selbsterlebte Stimmungen und tiefempfundene Probleme enthalten, dafür bürgt uns, was Jacobi selbst in seinem Briefe an einen Emigranten, den Grafen d'Angiviller, der den Allwill ins Französische übersetzt hat, über die Eigenart seiner Romane sagt: „Il y a à présent 21 ans que j'ai commencé à publier ce recueil de lettres. Mon âme alors était dans une situation semblable à celle de Sylli . . . Ce qui rend la traduction de ces deux ouvrages si prodigieusement difficile, c'est qu'elles sont bien plus des productions de la nature que de l'art. Etant des productions de la nature, elles ont dû l'être d'une nature particulière, individuelle. Ce sont les sentiments d'un homme, la manière de voir et de concevoir, de regarder les autres et de se montrer soi-même — d'un homme. Nulle part dans mes écrits je n'ai cherché à être beau diseur; j'ai seulement cherché à m'exprimer, soit que j'aïe parlé

[1] Vgl. auch Stellen wie S. W. I, XII und den ohnmächtigen Zustand IV², 67 ff. und unter den vielen späteren die Stelle in Jacobis Nachlaß I, 123 aus der Übergangszeit zwischen der ersten und zweiten Periode: „Ich habe, wie Saul, einen bösen Geist u. s. w."

en mon nom, soit que je me sois identifié avec un autre personnage."[1]

Freilich ist diese Bemerkung nicht so zu verstehen, daß alles, was Jacobi in seinen Romanen geschrieben hat, Ausdruck seiner Persönlichkeit wäre.[2] Je nach den Umständen macht Jacobi vielmehr abwechselnd bald diese, bald jene Person zum Sprachrohr seiner Ansichten.[3] Es gehört die Kenntnis der Jacobischen Persönlichkeit aus seinem Briefwechsel dazu, um mit Sicherheit sagen zu können, wo Jacobi selbst durch den Mund anderer spricht, wo ihm sein Weib, wo ihm besonders Goethe zu seinen Schilderungen gesessen hat. Eine derartige Untersuchung[4] setzt außer Zweifel, daß durchaus nicht alles, was in den Romanen steht, als Jacobis eigene Meinung verwertet werden darf, daß jedoch die Schilderungen des Glaubens und Unglaubens, die in ausdrücklich philosophischer Absicht geschrieben worden sind, sämtlich in Jacobis persönlichem Gefühlsleben ihren Ursprung haben. Ce sont les sentiments d'un homme.

Auf Grund einer solchen Untersuchung läßt sich aus den in den Romanen enthaltenen Glaubensschilderungen feststellen, worin die besondere Natur des Jacobischen Gefühlslebens besteht. Die bisher geschilderten pessimistischen und optimistischen Gemütsbewegungen beruhen nicht auf einem vorübergehenden Wechsel der augenblicklichen Stimmung, sondern auf einem dauernden Zwiespalt in Jacobis Gefühlsleben, den er niemals ganz überwunden hat. Jacobi ist es nicht möglich, sein Gefühl zu beherrschen. Das Gefühl ist vielmehr eine ihn beherrschende elementare Macht, die bald nach der positiv optimistischen, bald nach der negativ pessimistischen Seite ausschlägt und je nach den Umständen allerhand Schattierungen annimmt. Die beiden Pole dieser Empfindsamkeit nennt Jacobi Glaube und Unglaube. Zur Bezeichnung der Glaubensstimmung finden wir dementsprechend auch Ausdrücke wie Vertrauen und Mut, Hoffnung, Ahndung und Zuversicht, eine Flut von süßen Empfindungen, eine Fülle des Herzens. Wo diese Fülle im Herzen fehlt, da herrscht Unglaube, da wird Mißmut, Schwermut, Ohnmacht, Verzweiflung, eine Leere des Herzens empfunden. Diese Ge-

[1] Allg. Briefw. II, 238 und 240. — [2] Dagegen sprechen schon ebd. I, 239 f. und besonders 244 f. — [3] ebd. I, 237.

[4] Vgl. Wilhelm Scherers Hinweis auf die Notwendigkeit derartiger Untersuchungen, die eine Zeit lang als „Schnurrpfeifereien" verpönt gewesen sind. W. Scherers kleine Schriften II, 335 unten.

fühlsschilderungen sind, wie Jacobi selbst von Sylli's Briefen sagt, ein Wechselgesang aus Himmel und Hölle, voll Verzweiflung und Wonne.[1]

In dieser tief wurzelnden Doppelseitigkeit besteht wesentlich die Eigenart der Jacobischen Empfindsamkeit. Doch wird der Nachdruck stets auf die Seite des Glaubens gelegt. Denn jener sonderbare innere Zwiespalt ist tadelnswert.[2] Das Erstrebenswerte, wonach sein Herz sich sehnt, ist der Glaube, der überall triumphiert. Und wirklich bleibt ihm trotz böser Erfahrungen im Leben, trotz seines tiefen Blickes in das traurige Einerlei menschlichen Lugs und Trugs[3] eine unversiegende Quelle von Glauben im Grunde seines Herzens, die alles andere immer wieder zu überschwemmen vermag.[4] Bei seiner niemals ruhenden, ständig auf und niederwogenden Empfindsamkeit ist Jacobi zwar ein unbegreifliches Durcheinander von Mensch,[5] doch der Glaube ist trotz aller Dissonanzen der Grundton seines Wesens.

Nachdem wir diesen Blick in Jacobis Herz getan haben, ist noch zusammenzufassen, was sich Bemerkenswertes über die Art der Glaubensobjekte in den bisherigen Glaubensschilderungen der Romane findet. Unverkennbar ist dabei die Gleichartigkeit, welche zwischen den Objekten des in den Romanen geschilderten Glaubens und denen des rein philosophischen Glaubensbegriffs besteht. In welchem Sinne Jacobi seine Ideen vom Schönen und Guten, von Tugend, Freundschaft und Liebe in den Romanen aufgefaßt wissen will, läßt sich aus dem ganzen Zusammenhange ebenso wie aus einzelnen Bemerkungen unschwer erkennen. Sie sind ihm durchaus nicht das, was die Menschen gemeinhin darunter verstehen,[6] sondern überall im Menschenherzen wirksame, auf einem gewissen Enthusiasmus beruhende überschwengliche Ideen,[7] Freundschaft, Liebe und Tugend in ihrem höchsten Wesen.[8] Die überirdische Erhabenheit dieser Ideen über die endliche Natur des Menschen erklärt es, daß sie gleichwertig mit den in philosophischem Zusammenhange erwähnten Ideen den Inhalt des Glaubensbegriffs ausmachen.

Die ursprünglich rein gefühlsmäßige Entstehung des Glaubens aus dem Unglauben läßt erkennen, daß Jacobi seine Lehre vom

[1] S. W. I, 57. — [2] ebd. S. 6. — [3] ebd. S. 20. — [4] ebd. S. 31. — [5] ebd. S. 28. — [6] Merkur 1777, III, 257 und S. W. V, 342 f. — [7] ebd. IV, 248 f. und S. W. V, 348 f.; vgl. S. 24 f. dieser Arbeit. — [8] a) S. W. I, 74 und Merkur 1777, III, 47; 245; 257; 249. b) S. W. I, 18; 20; 54 f.; 212. c) Museum 1779, I, 404; auch 401 und 406.

Glauben von Anfang an nicht etwa durch fade logische Skepsis, sondern auf wesentlich andere Weise in der geheimnisvollen Tiefe der menschlichen Seele hat begründen wollen. Ihn verlangt offenbar, da sein heller unbestechlicher Geist[1] überall so viel Halbheit, so viel Vergänglichkeit sieht,[2] nach einer besonderen Rechtfertigung seiner unaussprechlichen Gefühle. In der unwandelbaren Bewährung seiner überschwenglichen Ideen ahndet und findet er allein ewigen Frieden mit den Menschen, einen Frieden Gottes.[3] Freilich ergibt sich als Weg, auf dem Jacobi zunächst zum Glauben an jene übersinnlichen Ideen und damit an höhere Menschheit überhaupt durchzudringen vermag, trotzdem vorläufig nur eine schwankende, wenn auch im Grunde optimistisch gestimmte gefühlsmäßige Beurteilung einzelner Menschen und der Menschheit insgesamt.

b) Die Steigerung des Glaubens zu mystischem Genuß.

Mit dem in den Romanen geschilderten Glauben, der in einem bald mehr, bald weniger starken Gefühle optimistischer Natur besteht, scheint eine zunächst nicht näher bestimmbare, gefühlsmäßige Hingabe an das Objekt verbunden zu sein. Wo dieses Glaubensgefühl einen höheren Grad der Stärke erreicht, äußert es sich jedoch deutlicher, wenn auch zunächst nur vereinzelt, in Formen, welche dem Jacobischen Glauben bereits einen mehr oder weniger mystischen Charakter geben.

Schon die Art, wie sich Sylli ihres Glaubens an Liebe versichert, wie sie sich, die Brust übervoll von Liebe, in eine Hyazinthe mit allem ihren Sinnen so lange vertieft, bis sie ihr ganzes Wesen in sich lebendig hat und Gegenliebe von ihr zu fühlen meint,[4] deutet auf eine Steigerungsfähigkeit des Glaubensgefühls zu mystischem Genusse hin. Für diese Auffassung spricht die Verallgemeinerung des naturmystischen Gedankens, der Jacobi in einem ungefähr gleichzeitigen Briefe Ausdruck gibt: „Leben strömt durch alle Dinge; in jedwedem wohnt ein Geist, der sich mit dem unsrigen zu vermischen strebt: es kommt nur darauf an, ob wir mächtig zum Genusse sind.“[5] Dieser naturmystische Ausspruch bleibt freilich fast vereinzelt.

[1] S. W. I, 68. — [2] Merkur 1777, II, 113 und 213 f. und S. W. V, 27 und 66. — [3] ebd. III, 245, S. W. V, 329 und I, 68. — [4] S. W. I, 16. — [5] Allg. Briefw. I, 233.

Häufiger findet sich der Glaube an übersinnliche Objekte in mystischer Form ausgedrückt. So kann man selbst dadurch den fast verlorenen Glauben daran wiedererlangen, daß man die Ideen und Empfindungen, welche ihn einmal zuwege gebracht haben, in sich erneuert und sich in die betreffenden Vorstellungen mit ganzer Seele versenkt. Ganz entsprechend bezeichnet Jacobi, um die volle Verwirklichung der höchsten Idee der Freundschaft zwischen Woldemar und Henriette zu veranschaulichen, die Übereinstimmung ihrer Herzen als ein „Zusammenfließen — in Gleichgewicht (in der späteren Ausgabe steht „in Glauben") — oder in Zweifel, wo man die Gegenwart des Freundes so lebhaft fühlt."[1] Ein Zusammenfließen ihrer Seelen in Glauben oder Zweifel und damit wiederum eine Art mystischer und zwar seelisch mystischer Versenkung ist hier geschildert.[2]

Wenn dieses mystische Genießen seinen Gipfelpunkt erreicht, löst es, wie Jacobi mit Vorliebe ausführt, in seinem Gefühlsleben eigentümliche Erscheinungen aus, die er auch bei andern Menschen voraussetzt. Diese Erscheinungen beschreibt er ganz in der Form überschwenglicher Mystik.

In diesem Zustande fühlt er, wie er außer sich ist, alles Irdischen entkleidet;[3] ein Schauer kommt über ihn, der zum auflösenden Leben wird und sein endliches Dasein im Überirdischen aufgehen läßt.[4] Der endliche Geist ist dann einen Augenblick den diesseitigen Grenzen entrissen und hat im seligen Genusse allein sein Dasein als „ein Theil des Allgenugsamen, Alles selbstständig, Alles ewig mit ihm, und er ewig in Allem!"[5]

Obwohl Jacobi durch diesen mystischen Zustand der Seele in seligem Genießen die Wahrnehmung des Übersinnlichen im allgemeinen vermittelt denkt, wird der Glaube in dieser mystischen Form schon jetzt mit Vorliebe auf die später in den Vordergrund tretende Gottesidee bezogen. In einem auf Naturschönheit gegründeten ästhetisch mystischen Genusse den Unbegreiflichen erfassend, fühlt die Seele ihr eigenes übersinnliches Dasein, empfindet in sich eine neue Schöpfung![6] Daß es sich bei diesem Schauen Gottes zugleich um die Empfindung eines eigenen übersinnlichen Daseins in Gott und somit um ein gesteigertes Wirklichkeitsgefühl von übersinnlichem Dasein im allgemeinen handelt, geht noch deutlicher aus der Fassung des gleichartigen mystischen Zustandes im Allwill hervor:

„Ich war außer mir. . . . Im geheimsten Busen auflösendes Beben, das den Erdensohn tödtete. Tod, schöner, himmlischer Jüngling!

Des verwesenden Theils entladen, flog ich in seine Arme, sank in seinen Schooß, war bey ihm, war in ihm, in Ihm, der da ist, und war, und seyn wird; kostete Allmacht, Schöpfung, ewiges Bleiben in Liebe."[1]

Vergleicht man diese Stellen, wonach mystisches Genießen von Schönheit und Gottheit als Wahrnehmungsform des Übersinnlichen geschildert wird, mit der in philosophischem Zusammenhang stehenden Beschreibung des metaphysischen Glaubens in dem Briefe an Lavater vom Jahre 1775, so ist bei der Gleichartigkeit beider Glaubensschilderungen ein Zweifel an der mystischen Natur[2] des in jenem Briefe beschriebenen Glaubens an übersinnliche Objekte nicht mehr möglich.

Berücksichtigt man, daß das Glaubensgefühl nach den Romanen zunächst in einem mehr oder weniger starken Gefühle optimistischer Natur besteht, auf der Höhe der Empfindung sich aber in Form echter allgenugsamer Mystik äußert, so kann man ohne weiteres auf gewisse Steigerungsgrade des Glaubens schließen, deren höchster als ein mystisches, aber das eigene Selbst nur erhöhendes Aufgehen im übersinnlichen Objekt zu denken ist.

Tatsächlich finden sich bereits innerhalb der ersten Entwicklungsperiode vereinzelte Belege für eine stufenweise Steigerung des Glaubensgefühls: „Empfindung nimmt die Stätte ein, welche Ahndung bereitet hat."[3] „Der Gedanke ward Empfindung und die Empfindung Genuß."[4] Ahndung ist hiernach das leiseste Gefühl, das Ausstrecken der Fühlfäden der Seele, Empfindung das stärkere Gefühl, welches bis zum Gipfel der Empfindung, zum mystischen Genuß, gesteigert zu werden vermag, der dem Subjekt und dem Objekt zugleich höchste, unüberwindliche Gewißheit verleiht.

[1] Merkur 1777, II, 215 und S. W. V, 61. — [2] Ähnliches S. W. V, 301 und 333, auch 191 und 265. — [3] S. W. I, 25. — [4] Allg. Briefw. I, 193. — [5] ebd. I, 194 und Briefw. mit Goethe, S. 43. — [6] Merkur 1777, III, 42 f. und S. W. V, 258 f.

[1] S. W. I, 25 u. a. — [2] Vgl. S. 17 f. dieser Arbeit. — [3] Merkur 1777, II, 209 und S. W. V, 61. — [4] ebd. III, 249 und S. W. V, 333.

c) Der optimistisch mystische Glaube als Quelle sittlicher Kraft.

Mit den erkenntnistheoretischen Ausführungen ist die Bedeutung des Allwill und Woldemar als Quelle für Jacobis Lehre vom Glauben noch nicht erschöpft. In dem Allwillfragment und in dem zweiten Fragment des Woldemar liegt der Schwerpunkt keineswegs in der erkenntnistheoretischen Bedeutung, sondern in der darauf gegründeten ethischen Verwertung des metaphysischen Glaubensgefühls. Jacobis Überzeugung, daß er unabhängig von der Sinnenwelt frei handle, wie er denke, zwingt ihn, eine „unerklärliche Quelle des Denkens und Handelns" anzunehmen.[1] Mit der unerklärlichen Quelle des Denkens, dem metaphysischen Glaubensgefühl, scheint hiernach die unerklärliche Quelle des Handelns identisch zu sein. Jedenfalls interessieren uns im Rahmen dieser Untersuchung die im Allwill und Woldemar vorgetragenen ethischen Anschauungen Jacobis nur so weit, als der Begriff des Glaubens mit ihnen in Zusammenhang steht.

Im Allwill findet sich der Ausdruck Glaube in dieser Bedeutung nur in den beiden letzten Briefen. Gleich der erste Satz hieraus führt mitten in das Problem hinein:

„Ich soll mich um feste Grundsätze bemühen, damit ich zu unwandelbarer Tugend gelange . . . Mit dem Unsinn! Ich weiß ja das alles; bin ja mehr als einer gehütet worden, irgend zu wollen — was ich wollte; zu empfinden — was ich empfand; wurde früh genug strenge angewiesen, wie ich etwas schön und gut, und nur dies Etwas so finden müsse; ausgestopft mit erkünsteltem, erzwungenem Glauben; verwirrt in meinem ganzen Wesen durch gewaltsame Verknüpfung unzusammenhangender Ideen . . . Dennoch wurde mir viel von meiner Beylage bewahrt, und darum weiß ich, an wen ich glaube.

Der einzigen Stimme meines Herzens horch ich. Diese zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, heißt mir Weisheit; ihr muthig zu folgen, Tugend. So ward mir Eigenheit, Freiheit[2] — Fülle des Lebens . . . Noch mit jedem Tage wird der Glaube an mein Herz mächtiger in mir, daß ich wohl gar auf dringende Veranlassung des Momentes meinen eigenen tief empfundenen Vor-

[1] S. W. IV[1], 70.

[2] Bis hierher aus einem Briefe an Goethe fast wörtlich übernommen; vgl. Briefw. mit Goethe, S. 44.

schriften zuwider handle. — — Jedes Wesen ersprießt in seiner eigenen Natur: wird nicht auch die schöne Seele aus ihrem Keime sich immer schöner bilden? Was ist zuverlässiger als das Herz des Edelgeborenen?"[1]

Wo in der Beurteilung des Schönen und Guten an Stelle des natürlichen Empfindens und der augenblicklichen Eingebung irgend welche feste Grundsätze oder gar fremde Vorschriften treten, da findet sich hiernach erkünstelter, erzwungener Glaube. Je mehr aber ein Mensch allein auf die Stimme seines Herzens horcht, je unbedingter er, selbst den eigenen Grundsätzen zuwider, allein dem augenblicklichen Gefühle traut, desto mächtiger ist in ihm der dem Menschen natürliche Glaube, der Glaube an das eigene Herz.

Luzie wendet sich in ihrer für Jacobis Anschauung maßgebenden[2] Antwort scharf gegen die Auffassung Allwills: „Allein, Ihrem Herzen sey es anheim gegeben, wo die Fülle der Wahrheit ist; dort oder hier. Sie glauben ja Ihrem Herzen alles; ich glaube ihm auch . . ."[3] „Aber zur Menschheit eines jeden Menschen gehören Grundsätze, und irgend ein Zusammenhang der Grundsätze; und es ist barer Unsinn, hievon als von etwas Entbehrlichem zu reden . . .

Ich weiß, daß Sie mehrmals, von hoher Idee begeistert, heftige Begierden unterdrückten, Leidenschaften überwältigten. Haben Sie jemals sich seliger gefühlt, als in solchen Augenblicken; waren Sie je freudiger, triumphierender? Auf nichts dünken Sie sich ja mehr, als daß gewisse Ideen so fest in Ihnen haften, daß kein Vorfall Ihren Glauben daran einen Augenblick irre machen kann, Sinne und Imagination mögen vorspiegeln, was sie wollen. Edler Stolz kann nie eine andere Quelle haben. Jede Erhabenheit des Charakters kommt von überschwänglicher Idee!"[4]

Luzie erklärt sich einverstanden damit, daß Allwill seinem Herzen alles glaubt. Damit erkennt sie das Herz als Norm des sittlichen Verhaltens an. Doch will sie diesen Glauben ans eigene Herz in besonderer Weise aufgefaßt wissen. Nicht dem augenblicklichen Gefühle, der flüchtigen Begierde, sondern gewissen hohen, unvergänglichen Ideen soll man glauben, die auch die heftigsten Begierden zu unterdrücken und die Leidenschaften zu überwältigen vermögen. Diese Ideen müssen so tief im Herzen wurzeln, daß der

[1] Merkur 1776, IV, 237 f. und S. W. I, 188 ff. — [2] Vgl. u. a. Allg. Briefw. I, 292. — [3] Merkur 1776, IV, 249 und S. W. I, 206. — [4] ebd. IV, 256 f. und S. W. I, 217 f.

Glaube daran keinen Augenblick ernstlich wanken kann. Auf einen in dieser Weise verstandenen Glauben an das eigene Herz, auf den Glauben an gewisse mit dem Herzen fest verwachsene Ideen, die einen festen Bestand im Menschenherzen bilden, gründet sich alle Sittlichkeit. Jede Erhabenheit des Charakters kommt von übersinnlicher Idee. Darin ist der ethische Grundgedanke des Allwillfragmentes ausgesprochen.

Während sich in dem „Freundschaft und Liebe" betitelten Fragment der Ausdruck Glaube in diesem Sinne nirgends findet, ist ein einzelner Beleg desselben in dem zweiten Woldemarfragment von grundlegender Bedeutung für die Auffassung des Glaubens als sittlicher Kraft im Menschen. Hier behandelt Jacobi seine moralischen Anschauungen am eingehendsten. Da der Mensch so tief nicht sinken kann, heißt es daselbst, daß er irgend eine Eigenschaft seiner Gattung ganz verliert,[1] muß er, durch seinen menschlichen Instinkt gezwungen, aus den Tiefen seines Wesens sich eine Tugend immer wieder neu hervorschaffen.[2] Tugend in eigener Gestalt geht aus unsern dringendsten Trieben wie von selbst hervor.[3] Hiernach ist der Trieb zur Tugend etwas Allgemein-Menschliches. Was unter dieser dem Gefühl des Schönen und Guten verwandten, unüberwindlichen Kraft zur Tugend eigentlich zu verstehen ist, geht aus folgender grundlegenden Stelle hervor:

„Wo der Mensch noch einige Größe, einige Standhaftigkeit zu beweisen vermag, da vermag ers allein durch irgend einen hohen Begriff, der in seiner Seele herrschend geworden, da handelt er aus Vernunft, welche der Vorzug und die Ehre seiner Natur, der Sinn für sein inneres Wesen — und für die Gottheit ist."[4]

„Worin aber menschliche Vortrefflichkeit bestehe, darüber ist unter Menschen von gesundem Verstande nie ein Zweifel gewesen. Die Gaben sind mancherley; aber jeder ist vortreflich in seinem Maaß, dessen Empfindungen, und Begierden und Leidenschaften die Vernunft beherrscht. — Ich sage beherrscht! Denn Empfindungen, Begierden und Leidenschaften müssen da seyn, wenn menschliche Vernunft da seyn soll. . . . Denn gleich einem Fürstenthum ist die Vernunft, wovon ich rede, sie ist das herrschende Gefühl, die herrschende Idee, wodurch allen übrigen ihre Stelle angewiesen wird, und ein höchster unveränderlicher Wille in die Seele

[1] Museum 1779, I, 403 und S. W. V, 180. — [2] ebd. I, 407 und S. W. V, 187. — [3] ebd. I, 409 und S. W. V, 189. — [4] ebd. I, 421 f. und S. W. V, 215.

kommt, sie ist auf unüberwindliche Liebe gegründeter unüberwindlicher Glaube."[1]

Jede Erhabenheit des Charakters kommt von überschwenglicher Idee! Dieser Grundgedanke des Allwill ist auch das Thema des zweiten Woldemarfragmentes. Obwohl dieser Ton im Eingange der Werke nicht gleich deutlich angeschlagen wird,[2] tritt er doch immer mehr hervor und beherrscht im Woldemar ebenso wie im Allwill bald die ganze Komposition. Die Vernunft des Menschen, der Sinn für sein inneres Wesen und für die Gottheit, wird auch hier als ein herrschendes Gefühl, als herrschende Idee charakterisiert, welche Quelle eines über Leidenschaften und Begierden erhabenen, unveränderlichen Willens ist. Dieses herrschende Gefühl, diese als sittliche Kraft unmittelbar wirksame Idee ist, so erklärt Jacobi, auf unüberwindliche Liebe gegründeter unüberwindlicher Glaube. Das eigenartige enthusiastische Glaubensgefühl, das irgend welche überirdische oder überschwengliche Idee zum Gegenstande hat, erscheint hiernach gleichsam als gebundene sittliche Kraft. Diese Kraft vermag sich unmittelbar in Wirkung, das Fühlen unmittelbar in Handeln umzusetzen.

Das moralisch wirksame Glaubensgefühl wird in gleicher Weise wie der erkenntnistheoretisch metaphysische Glaube beschrieben. Auch ein eigentlich mystischer Zug findet sich andeutungsweise schon bei dem praktisch wirksamen Glauben. Unsere Seele, welche in Ahndungen unsichtbarer Werte des Sichtbaren vergessen kann,[3] strebt nämlich im Gefühl eigener, unabhängiger, auf göttliche Liebe gegründeter Vortrefflichkeit den höchsten Genuß ihres Daseins zu erhalten;[4] denn sie hat es erfahren, daß der beste Genuß von oben kommt.[5] Der moralische Glaube ist also im letzten Grunde auch überirdischer Natur und vermag sich im Gefühle überirdischer Wirksamkeit gleichfalls zu einem Gefühl mystischen Genusses zu steigern. Jacobi verwendet hiernach den optimistisch mystischen Glauben an übersinnliche Ideen zugleich als Moralprinzip. Standhafter herrschender Glaube ist die höchste unveränderliche Norm der Sittlichkeit.

[1] ebd. I, 410 und S. W. V, 193 f.

[2] Vgl. auch Jacobis Selbstbeurteilung Allg. Briefw. I, 292. — [3] Museum 1779, I, 427. — [4] ebd. I, 410 und S. W. V, 193. — [5] ebd. I, 404 und S. W. V, 182.

d) Der kraftgeniale Einschlag in Jacobis Lehre vom Glauben.

Meistens wird Jacobi auch für die verwegensten genialen Kraftstellen seiner Romane selbst verantwortlich gemacht. Diese Einschätzung Jacobis ist nur möglich, wenn man die letzte Tendenz der Romane nicht genügend berücksichtigt. Jacobi läßt sich nicht schlechtweg als kraftgenial im landläufigen Sinne abtun. Um sein Verhältnis zur kraftgenialen Bewegung gebührend einzuschätzen, muß man zwischen der kraftgenialen Idee und ihren bekannten Trägern, den sogenannten Kraftgenies, einen Unterschied machen. Wie die obige Untersuchung ergeben hat, sieht Jacobi in dem Glauben an das eigene Herz die beste Richtschnur für die Sittlichkeit. Er will damit den Schematismus der Grundsätze überwinden und stattdessen der Offenbarung eines unmittelbaren sittlichen Empfindens in jedem Falle die Entscheidung anheimstellen. Dieser Grundsatz harmoniert durchaus mit dem Grundgedanken der kraftgenialen Bewegung.

Ganz anders stellt sich aber ein Vergleich mit den eigentlichen von dem Bewußtsein ihrer ganz besonderen sittlichen Genialität durchdrungenen Kraftgenies. Diese huldigten der Überzeugung, daß jedes Individuum das Recht haben müsse, sich, unbekümmert um Sitte und Gesetz, nach seiner eigenen natürlichen Anlage in voller Zügellosigkeit auszuleben. Damit ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Jacobi und der kraftgenialen Zeitströmung gegeben. Für die Berechtigung dieser Unterscheidung spricht, daß Jacobi selbst seine Verwandtschaft mit der zeitgenössischen Kraftgenialität entschieden leugnet[1] und wiederholt der Mißdeutung seiner Romane gegenüber auf Luziens letzten Brief an Allwill verweist, der von ihm gerade als ein Trumpf gegen die Zügellosigkeit der Genies ausgespielt sei.[2] Aus diesem Grunde darf Jacobi nicht unter die sogenannten Kraftgenies mit ihrer grundsatzlosen Sittlichkeit gerechnet werden, vielmehr ist er, da er die kraftgeniale Idee seiner eigenen Weltanschauung entsprechend stark modifiziert hat, den Führern der kraftgenialen Bewegung an die Seite zu stellen.

Bei der Entscheidung der Frage, wie weit Jacobi tatsächlich, wenn auch zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Maße, dem

[1] Allg. Briefw. I, 292.

[2] Eine eingehende Auseinandersetzung hierüber befindet sich in einem Briefe Jacobis S. W. I, 352 ff., bes. 355.

großen Grundgedanken der kraftgenialen Bewegung entgegengekommen ist, tritt Goethe, Jacobis abgöttisch geliebter Freund, der in seinen jungen Jahren den kraftgenialen Gedanken in vollstem Sinne verkörpert, in den Mittelpunkt der Untersuchung, scheint doch Jacobis damalige Neigung zu dichterischem Ausdruck kraftgenialer Stimmung fast ausschließlich auf den Einfluß zurückzuführen zu sein, den der Dichter auf den Denker, die kraftgeniale Persönlichkeit Goethes auf die empfindsame Natur Jacobis im ersten Rausche ihrer Freundschaft ausgeübt hat. Denn zunächst muß ein kraftgenialer Einschlag in Jacobis Weltanschauung für jeden, der Jacobis ursprüngliches Wesen kennt, befremdend erscheinen. Kraftgenialität liegt ursprünglich nicht in seiner Natur. Sie entspricht seinem passiven Wesen ganz und gar nicht. Neben der Begegnung mit Goethe kommt als Grund für jene vollständige Wandlung in Jacobis Wesen vielleicht noch der Einfluß in Betracht, den Rousseau, der hinreißende Prophet und eigentliche Begründer der kraftgenialen Bewegung, auf ihn schon seit seiner Genfer Zeit ausgeübt hat. Jacobis lebhafte Begeisterung für Rousseau,[1] den Mann, welcher den Sturm und Drang der Zeit entfesselt hat, verrät jedenfalls schon frühe einen für Kraftgenialität empfänglichen Sinn.[2] Auch läßt sich schon frühe ein gewisses Interesse für die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit bemerken.[3] Aber aus eigener Kraft hätte sich der junge Jacobi trotzdem niemals zu der vollen Selbständigkeit eines Kraftgenies aufschwingen können. Diese Wandlung in seinem Wesen verdankt Jacobi nur dem jungen Goethe.

Erst im Jahre 1774 unmittelbar nach seiner Begegnung mit Goethe setzt Jacobis kraftgeniale Entwicklung ein. Das läßt sich zeigen, wenn man die Entwicklung der ersten sittlich religiösen Ansichten Jacobis von Anfang an verfolgt. Die freilich recht spärlichen Andeutungen, welche über eine eigene Weltanschauung Jacobis in seinem Briefwechsel aus der Zeit vor 1774 enthalten sind, unterscheiden sich in ihrer Färbung ganz bedeutend von denen, die jenem

[1] Der Genfer Professor Le Sage, der Mentor Jacobis während seiner Studienzeit, schreibt im Jahre 1767: „J'ai relu le passage de votre lettre du 15 me septembre, qui peignoit les écrits de Rousseau avec des couleurs tout au moins aussi brillantes, que les siennes, et que j'ai fait copier à la tête de mon exemplaire d'Emile". Allg. Briefw. I, 19 u. a. O.

[2] Nach Jacobis Selbstbeurteilung im Briefwechsel mit Goethe, S. 43: „Der da schuf dich, deine Welt, und für eben diese Welt den glühenden kräftigen Sinn in mir". — [3] Allg. Briefw. I, 5 f.

Wendepunkt in Jacobis erster Entwicklung unmittelbar folgen. Wie sich aus einigen Briefen von Le Sage vom Jahre 1764, 66 und 67 entnehmen läßt, handelt es sich bei Jacobis ersten philosophischen Versuchen zunächst nur darum, daß der Glaube an eine gute Welt in teleologischem Sinne durch das Vorhandensein des Übels, das mit der Güte Gottes unvereinbar zu sein scheint, stark beeinträchtigt werden müsse. Jacobis lebhaftes Gefühlsleben ist damals schon für die daselbst erwähnte „infinité de vices et d'erreurs, de maladies et de chagrins",[1] den Grund seines Unglaubens, ebenso empfindlich, als es für die vorher genannten „vrais biens",[2] die Objekte des Glaubens, empfänglich ist. Auf diesem eigenartigen Zwiespalt in Jacobis Gefühlsleben fußen demnach die ersten Anfänge des von Le Sage so genannten „édifice de croyance", was übrigens die ursprünglich rein gefühlsmäßige Fundierung der ganzen Lehre vom Glauben nur bestätigen kann. Während Jacobi der in der Tiefe der Menschenseele wurzelnden[3] gefühlsmäßigen Seite seines Glaubens hiernach schon sehr frühzeitig in seinen leider verloren gegangenen Briefen an Le Sage Ausdruck gibt, findet sich in sämtlichen Ausführungen philosophischer oder persönlicher Art vor dem Jahre 1774 von einer kraftgenialen Verwertung des Glaubens noch keine Spur.

Einen ganz anderen Eindruck machen die Äußerungen Jacobis nach seiner ersten Begegnung mit Goethe. Aus jedem seiner Worte spricht hier ein unerschütterlicher kraftgenialer Glaube an das eigene Herz. „Dein Herz, dein Herz ist mir alles," so schreibt er noch in jenem Jahre an Goethe, „Dein Herz ists was dich erleuchtet, kräftiget, gründet. Ich weiß, daß es so ist; denn auch ich höre die Stimme, die Stimme des Eingebohrnen Sohns Gottes, des Mittlers zwischen dem Vater und uns."[4] Fortan hat das Herz für Jacobi diese Bedeutung.[5] Und gerade dieses selbstgewisse Gefühl, von eigener Kraft zu leben, zu dauern, zu wirken, das ihn lehrt zu glauben und zu trauen seinem eigenen Herzen,[6] ist es, was er nach seinem Bekenntnis an Sophie de la Roche seiner Begegnung mit Goethe verdankt: „Goethe ist der Mann, dessen mein Herz bedurfte. . . . Mein Charakter wird nun erst seine ächte, eigenthümliche Festigkeit erhalten, denn Goethens Anschauung hat

[1] Allg. Briefw. I, 21. — [2] ebd. I, 17. — [3] Hierfür spricht die Vergleichung mit einem zur Erwerbung äußerer scheinbarer Güter befähigenden Instinkt; ebd. I, 17. — [4] Briefw. mit Goethe, S. 43. — [5] Vgl. das griechische Citat von Λογισμα am Schlusse des Allwill S. W. I, 226. — [6] Allg. Briefw. I, 194.

meinen besten Ideen, meinen besten Empfindungen — den einsamen, verstoßenen — unüberwindliche Gewißheit gegeben. Der Mann ist selbstständig vom Scheitel bis zur Fußsohle!"[1] Auf Goethes Einfluß beruht demnach der Unterschied in der Färbung, den wir zwischen den durch das Jahr 1774 getrennten Anschauungsweisen Jacobis wahrnehmen können.

Wie lebhafte Sympathie Jacobis empfängliches Herz in jener ersten Zeit selbst einer so unumschränkten Kraftgenialität, wie sie in Allwills Person verkörpert ist, entgegengebracht hat, läßt sich aus Jacobis brieflichen Urteilen über Goethe entnehmen. Denn zu Allwills glänzender Charakteristik hat Goethe offenbar als Modell gedient,[2] und Jacobi ist von Goethes Persönlichkeit in der ersten Zeit ihrer Freundschaft in der Tat ganz hingerissen gewesen.[3] In einem prächtigen Briefe an Wieland schildert Jacobi mit Begeisterung den jungen Goethe ganz in Allwillschem Stile als ein wahres Genie, als einen außerordentlichen sich allein aus eigener Natur entwickelnden Menschen.[4] Wer so voll heller Bewunderung und Liebe über Goethe, Allwills Urbild, als einem Genie vom Scheitel bis zur Sohle[5] reden kann, der neigt zweifellos selbst mit seinem ganzen Herzen zu der Kraftgenialität der Allwillnaturen hin, mag er auch statt eines richtungslosen Glaubens an das eigene Herz, statt der zügellosen Herrschaft aller Begierden und Leidenschaften des Menschenherzens, seiner eigenartigen Natur entsprechend, schon jetzt einen festen Bestand von Grundsätzen, gewisse Richtung gebende unvergängliche Ideen im Menschenherzen als höchste Norm der Sittlichkeit proklamieren.[6] Jene starke kraftgeniale Note in der Verwertung des Glaubens an übersinnliche Ideen als Moralprinzip ist für die erste Entwicklungsstufe Jacobis charakteristisch.

[1] ebd. I, 174; ähnlich auch Merkur 1777, II, 208.

[2] Die Helden seiner Romane hat Jacobi, wie Wilhelm Scherer in seiner berühmten Geschichte der deutschen Literatur (S. 513) treffend bemerkt, „jedesmal aus sich selbst und Goethe zusammengesetzt". Das ist nicht nur für Allwill, sondern ebenso auch für Woldemar nachweisbar; vgl. z. B. Merkur 1777, II, 116; 117; 203; 204 und III, 36. — [3] S. W. I, 99. Allg. Briefw. I, 190. Briefw. mit Goethe, S. 27 und 36. S. W. I, 327 f. — [4] Allg. Briefw. I, 178 f.

[5] ebd.; „Goethe ist, nach Heinse's Ausdruck, Genie vom Scheitel bis zur Fußsohle; ein Besessener, füge ich hinzu, dem fast in keinem Falle gestattet ist, willkührlich zu handeln" u. s. w.

[6] Besonders interessant ist in dieser Beziehung ein Abschnitt aus einem Briefe an Goethe, Briefw. mit Goethe, S. 44, der fast wörtlich mit dem Abschnitte S. W. I, 188 im Allwill übereinstimmt. Darin haben wir ein aus Allwillschem

Wenn wir jedoch die gesamte Entwicklung von Jacobis ethischen Anschauungen ins Auge fassen, so zeigt sich, wie der ursprüngliche dichterische Enthusiasmus für kraftgeniale Stimmungen, den Goethe entfacht hat, bald ganz verfliegt. Der bleibende Kern von Jacobis ethischen Anschauungen hat seine Quelle dementsprechend auch nicht ausschließlich in Goethes kraftgenialem Wesen gehabt. Gewiß hat Jacobi durch den überwältigenden Eindruck seiner Begegnung mit Goethe den wirksamen Anstoß zu seiner persönlichen Wandlung erhalten. Rousseaus Naturevangelium ist aber das Fundament, auf dem sich im Grunde seine ethischen Anschauungen aufbauen. Die ganze kraftgeniale Bewegung fußt ja auf dem utopistischen Glauben an die ursprünglich gute Natur der Menschheit, der von Rousseau, dem großen Propheten der Zeit vor der französischen Revolution, mit hinreißender Gewalt gepredigt worden ist. „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme." Dieser Anfang des Emile ist ein klassisches Zeugnis für die seiner ganzen Weltanschauung zu Grunde liegende optimistische Naturauffassung. Durch Rousseaus rücksichtsloses Eintreten für eine Rückkehr zur ursprünglichen, unverbildeten Natur, wie es im Emile zum Ausdruck kommt, ist Jacobi schon frühe unmittelbar beeinflußt worden.[1] Auch er glaubt, ähnlich wie Rousseau, an die ursprüngliche Güte der gottgeschaffenen Menschennatur.[2]) In seinem Briefe an Luzie feiert Allwill geradezu in dithyrambischer Weise die Übereinstimmung mit der Natur als beste Grundlage der Sittlichkeit:

„Glaube mir, Holde, Liebe, das beste ist, wir bleiben eines Sinnes mit der Natur. Ihr Wesen ist Unschuld.[3] . . . Es wehet durch alle meine Empfindungen der lebendige Athem der Natur, der vermehrende, ewig neu gebärende.[4] . . .

O, schlage du nur fort, mein Herz — muthig und frey, dich wird die Göttin der Liebe — es werden die Huldinnen alle dich beschirmen: denn du ließest alle — alle Freuden der Natur in dir lebendig werden; — vertrauteſt unumschränkt der allgütigen Mutter —."[5]

---

und Goetheschem Geiste geborenes Glaubensbekenntnis Jacobis. Wichtig ist aber, daß gerade das Allwillsche Bekenntnis zu einer grundsatzlosen Sittlichkeit in Jacobis Briefe fehlt. Über diese Hauptstelle für Jacobis ethische Anschauungen und ihre Beziehung auf den Glauben vgl. S. 34 ff. dieser Arbeit.

[1] Vgl. S. 39 dieser Arbeit, Allg. Briefw. I, 19 u. a. O. — [2] S. W. I, 69 und 71. — [3] S. W. I, 187. — [4] S. W. I, 192. — [5] S. W. I, 198.

Offenbar hat Jacobis derartig starke Betonung seines Glaubens an das Gute und Schöne in der Menschennatur und die durch diese Naturanlage der Menschen ermöglichte kraftgeniale Verwendung des natürlichen sittlichen Gefühls als Moralprinzip in Rousseaus Weltanschauung seine Wurzel.[1]

Aber Jacobi hat Rousseaus auf grenzenlosem Optimismus beruhendes Postulat einer ursprünglich unbedingt guten Natur des Menschen nicht übernommen, ohne ihm eine eigentümliche Prägung zu geben. Desgleichen hat er sich die von Goethe verkörperte sittliche Selbstherrlichkeit des Genies nicht in einer Weise zu eigen gemacht, die seiner auf Kraftgenialität ursprünglich nicht angelegten Natur widersprüche. Wenn Jacobi mit Rousseau von einer ursprünglich guten Natur des Menschen und mit Goethe von einem sittlichen Naturtriebe im Menschenherzen spricht, so versteht er darunter nicht wie diese die ganze Menschennatur und jede beliebige Regung des Herzens, sondern eben nur ein ganz bestimmtes überirdisches Gefühl im Menschenherzen, das seiner ganzen Weltanschauung zu Grunde liegende Gefühl des Glaubens an übersinnliche Ideen, welches er im Einverständnis mit Rousseau als ursprünglichen Bestandteil der Menschennatur ansieht und mit Goethe als eine im Menschenherzen instinktiv wirkende sittliche Kraft zur Grundlage seiner Ethik macht.[2] Jacobis Verwertung seines Glaubens an übersinnliche Ideen als Prinzip der Sittlichkeit ist in dieser Form eine besondere, man möchte fast sagen, ewig gültige Erscheinungsform der kraftgenialen Idee und sicher eine schöne Frucht des Sturmes und Dranges jener großen Zeit.

Die ersten Ergebnisse Jacobischen Denkens.

Nach Abschluß der Einzeluntersuchungen über die ersten Ergebnisse Jacobischen Denkens läßt sich das Glaubensgefühl als Grundgefühl und Grundkraft der Seele in seiner ganzen Mannigfaltigkeit entwickeln.

---

[1] Vgl. auch Allg. Briefw. I, 293 Mitte.

[2] Vgl. in diesem Punkte die paulinisch christliche Anschauung, wonach sittliches Handeln oder, wie Paulus sagt, gute Werke eine unmittelbare Frucht des Glaubens sind.

Die Richtigkeit der Demonstration: Von einer Kritik der demonstrierenden Verstandestätigkeit ausgehend, kommt Jacobi zu dem Schlusse, daß der Verstand durch abstrakte logische Schlußfolgerungen weder Erkenntnis von sinnlichen, übersinnlichen, materiellen, immateriellen, physischen oder mathematischen Wahrheiten irgend welcher Art neu zu gewinnen vermöge, noch ein bloß spekulativ praktischer Begriff, eine weit hergeholte theoretische Begründung der Sittlichkeit zur Tugend wirklich antreiben könne. Für ihn dient die demonstrierende Verstandestätigkeit nur dazu, die anderweitig gewonnene Erkenntnis systematisch zu ordnen und zu begründen. Ja auch dazu ist der menschliche Verstand nicht auf allen Gebieten imstande. Denn das Übernatürliche läßt sich auch nachträglich nicht in Allgemeinbegriffe fassen. Hier versagt jeder Versuch demonstrierender Erklärung.

Der Salto mortale des Verstandes: Das Recht zu einer derartigen Nichtachtung der demonstrierenden Tätigkeit des Verstandes nimmt sich Jacobi ganz willkürlich. Er kommt zu jenem Ergebnis ohne eine eigene wissenschaftliche Kritik der Vernunft, indem er auf Grund einer einseitigen Nachprüfung des spinozistischen Verfahrens behauptet, daß ein logisch demonstrierendes System gerade bei größter Konsequenz zum Gegenteil gewisser notwendig vorauszusetzenden Wahrheiten führen muß. Der Annahme dieser negativen Ergebnisse einerseits und der sonst drohenden vollständigen Skepsis andererseits, diesem unerträglichen Entweder-Oder, entreißt er sich gleichsam durch einen Salto mortale. Der Jacobische Salto mortale des Verstandes besteht darin, daß er den Faden der Demonstration, welcher notwendig zum Verzicht auf die Fähigkeit zum Wissen überhaupt führen muß, in dem Gefühle, daß der Mensch zum Wissen und nicht zum Nichtwissen der übersinnlichen Wahrheiten geboren ist, kurz entschlossen zerreißt, um für ein Wissen ohne Gründe, für ein Glauben freie Bahn zu haben.

Der Grundcharakter aller Glaubensformen: Die auf dieser Voraussetzung sich aufbauende Glaubenslehre Jacobis ist durchaus originaler Natur. Sämtliche Erkenntnisformen betrachtet er unter dem ihm eigenen neuen und wesentlichen Gesichtspunkte der Unmittelbarkeit. Der einheitliche Gegenstand seiner viel verzweigten Glaubenslehre ist ein sich jeder näheren psychologischen Analyse entziehendes unmittelbares Glaubensgefühl, das der Kryställi-

sationspunkt der Lehre vom Glauben und der Gesamtphilosophie Jacobis auch in den späteren Entwicklungsphasen bleibt. Die ursprünglichen Formen, in denen sich dieses in seinem Kerne jedenfalls enthusiastische Glaubensgefühl innerhalb der ersten Entwicklungsperiode darstellt, sind im folgenden zusammengestellt.

1. Der optimistisch mystische Glaube: Die Hauptader der ursprünglichen Glaubenslehre Jacobis bildet das in Allwill und Woldemar dargestellte optimistisch mystische Glaubensgefühl, das sich in aufsteigender Linie von der Ahndung über die Empfindung bis zum Genusse des Überirdischen entwickelt. Wenn Jacobi andern Orts behauptet, daß man von dem Übersinnlichen nur aus Offenbarung reden, nur daran glauben kann durch ein Wunder seiner Gnade, so ist hiermit anscheinend eine wunderbare Wirkung der übersinnlichen Objekte und somit schon eine gewisse Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der Seele und der übersinnlichen Welt gemeint, die den im Grunde bereits mystischen Charakter des Glaubensgefühls bestätigt. Da das optimistisch mystische Glaubensgefühl in der mehr oder minder geeigneten natürlichen Veranlagung jedes einzelnen Individuums seine psychologische Wurzel hat und daher nicht bei allen Menschen eine gleiche oder gar zwingende Gewißheit erzeugen kann, hat die in jenem Glaubensgefühl liegende, aber nirgends fest begründete Gewißheit zunächst nur einen subjektiven Charakter und nur relativen persönlichen Wert. In einer je nach Anlage mehr oder weniger steigerungsfähigen und, wenn auch in der Tiefe der menschlichen Natur begründeten, so doch nur subjektiv gefühlsmäßigen, rein optimistischen Glaubensstimmung besteht der ursprüngliche noch sehr zwiespältige und unbestimmte übersinnliche Glaube.

Als Gegenstände dieses Glaubens erscheinen in den philosophischen Romanen sowie in den sonstigen Schriften und Briefen bestimmte übersinnliche Ideen, die untereinander in einem inneren Zusammenhang stehen, der zwischen Gott und Seele eine ausgesprochen mystische Form annimmt. Das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst siehet, ist jedoch noch nicht im Unterschiede von den äußeren Sinnen als innerer Sinn, noch nicht als besonderes Organ für die übersinnliche Welt aufzufassen, sondern nur ein bildlicher Ausdruck für das der Phantasie verwandte Glaubensgefühl selbst, das sich auf dem Höhepunkte der Glaubensstimmung zum Genuß des Göttlichen steigern und darum bereits als mystisches

Gefühl bezeichnen läßt, das Subjekt und Objekt miteinander in unmittelbare Beziehung setzt.

2. Der moralisch wirksame Glaube: Das sich bis zu kontemplativ mystischem Schauen verinnerlichende, erkenntnistheoretisch metaphysische Glaubensgefühl erweist sich nach außen hin als wirksam, indem es als ein dem Menschen eigentümliches Gefühl für das Schöne und Gute und zwar als herrschendes Gefühl, als herrschende Idee den Charakter eines allen sinnlichen Empfindungen überlegenen unmittelbaren Triebes übersinnlicher Natur annimmt. Damit verwertet Jacobi den Glauben an übersinnliche Ideen als Moralprinzip. Die übersinnlichen Ideen bilden einen festen Bestand im Menschenherzen, nach dem sich die Erscheinungen der moralischen Gegenstände unwillkürlich berichtigen. Alle Erhabenheit des Charakters kommt von überschwenglicher Idee. Wo der Mensch irgendwelche Charakterstärke beweist, da vermag er es allein durch irgend einen hohen Begriff, da handelt er aus Vernunft, die der Sinn für sein inneres Wesen und für die Gottheit ist. Herrschendes Gefühl, herrschende Idee ist die Vernunft, von der hier die Rede ist. Sie ist, wie Jacobi unzweideutig sagt, auf unüberwindliche Liebe gegründeter unüberwindlicher Glaube.

Da der Glaube an übersinnliche Ideen in der übersinnlichen Natur des Menschen begründet ist, kommen alle menschlichen Tugenden im letzten Grunde aus den Händen des Schöpfers. Durch Erfüllung des Schöpferwillens gleichsam erhält unsere Seele den höchsten Genuß ihres Daseins. Wie sich das metaphysisch erkenntnistheoretische Glaubensgefühl von einem optimistischen Ahnden bis zu mystischem Schauen zu entwickeln vermag, so scheint sich auch der als sittliche Kraft wirkende Glaube von einem Ahnden unsichtbarer Werte bis zu einem Gefühle unmittelbaren mystischen Genusses zu steigern.

3. Der sensuelle Glaube: Abgesehen von jenen beiden Hauptentwicklungsformen des Glaubens findet das Glaubensgefühl in der ersten Entwicklungsperiode noch eine doppelte Verwertung. Ohne den Ausdruck Glauben zu gebrauchen, beschreibt Jacobi die Wahrnehmung wirklicher Dinge außer uns in ähnlicher Weise wie die Erkenntnis der übersinnlichen Objekte. Denn das Gefühl, welches wir von unserm eigenen Dasein haben, ist in beiden Fällen bestimmend für die Natur des Glaubensgefühls. Was wir empfinden, wie wir uns selbst empfinden, das nennen wir wirklich. Wie wir in dem Gefühle, welches wir von übersinnlichen Ideen haben, außer diesen zugleich unsere Seele als ein selbständiges, freies, persönliches Wesen wahrnehmen, so fühlen wir mit der äußeren Sinnesempfindung zugleich unser Ich in seiner irdischen Bedingtheit als Subjekt und die Dinge außer uns als Objekt in einem und demselben Augenblick als eine unzertrennliche Einheit. Hierdurch wird die Wirklichkeit der Dinge außer uns ebenso sicher gewährleistet wie unsere eigene unbestreitbare Existenz. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit der materiellen Welt geschieht nämlich wie die Wahrnehmung unserer selbst durch ein unmittelbares Glaubens- oder Wirklichkeitsgefühl, welches ein besonderes Gefühl neben der Sinnesempfindung ist.

4. Der intellektuelle Glaube: Die letzte Erkenntnisart, in der uns das Glaubensgefühl begegnet, bezeichnet Jacobi als anschauende Erkenntnis oder Intuition. Alle Entdeckung neuer Wahrheiten, selbst wenn sie in einen logischen oder physischen Zusammenhang hineingehören, geschieht von Stufe zu Stufe durch ganz einfache Handlungen der Seele, die als bloße Perzeptionen bezeichnet werden. Da die anschauende Erkenntnis grundsätzlich auf jede Erklärung oder Begründung durch logisches Denken verzichtet, liegt es nahe, die Intuition oder Perzeption gleichfalls als eine Art Wirklichkeitsgefühl aufzufassen, wodurch ursprünglich alle Wahrheiten, welcher Art sie auch seien, selbst mathematische und physische Gesetze, durch augenblickliche Konzeptionen unmittelbar erkannt werden. Ein intuitives Erkennen dieser Art fällt unter den Begriff der Mystik im weiteren Sinne.

Abschließende Definition des Glaubensbegriffs: Eine scharfe Trennung der einzelnen Glaubensarten findet sich in der Darstellung und Auffassung Jacobis zunächst noch nicht. Vielmehr liegt den einzelnen Erscheinungsformen des Glaubens in der ersten Entwicklungsperiode ein gemeinsames Glaubensgefühl in nicht scharf bestimmter Form zu Grunde. Als ein mannigfaltiges, doch stets aus mystischer Versenkung des wahrnehmenden Subjekts in das wahrgenommene Objekt hervorgehendes besonderes „Wahrheits- oder Wirklichkeitsgefühl“ stellt sich Jacobis Glaubensbegriff im Rahmen der ersten Entwicklungsperiode dar.

Ursprüngliche äußere Einflüsse: Für das Verständnis der Glaubenslehre ist ihre Entstehung aus den maßgebenden philosophischen Richtungen jener Zeit von gewisser Bedeutung. Die ethische Verwendung des Glaubensgefühls läßt den Einfluß der Kraftgenialität Goethes und des Naturevangeliums von Rousseau erkennen. Offenbar steckt ein Tropfen Kraftgenialität selbst in dem Glauben an die unbedingte Wahrheit der eigenen Intuition.

Im übrigen erklärt sich die allseitige Betonung des Gefühls als unmittelbarer Quelle alles Denkens und Handelns besonders durch den Gegensatz zu der im Zeitalter der Aufklärung für unfehlbar gehaltenen mathematisch demonstrierenden Methode der Leibniz-Wolffschen Schule, durch den Gegensatz zu dem sogenannten Spinozismus.

Die Lehre vom Glauben in der zweiten Entwicklungsperiode. 1782—1794.

Eine durchgreifende Wandlung in Jacobis Gesamtanschauung. (1782—84.)

Bei der Glaubenslehre Jacobis in ihrer ersten Fassung haben wir es im großen und ganzen noch mit weichen Verhältnissen zu tun. Obgleich Jacobi behauptet, daß eine Grenze zwischen sinnlicher und übersinnlicher Erkenntnis vorhanden ist, ist er doch nicht imstande, sie nachzuweisen. Ebensowenig vermag er seinen Glauben von den Träumereien der Phantasie merklich zu unterscheiden. Um für ein selbständiges übersinnliches Dasein der Seele eine Gewähr und für Ideen, die vor ihrem Gegenstande und somit von der Sinnenwelt unabhängig sind, einen sicheren Erkenntnisgrund zu haben, bemüht sich Jacobi vergebens, einen subjektiven Phantasieglauben mystischer Natur zur allgemeinen Erkenntnisform rein übersinnlicher Wirklichkeit zu erheben. Jacobi hat zwar ausgesprochenermaßen im Allwill wie im Woldemar die Absicht gehabt, „was im Menschen der Geist vom Fleische unabhängiges hat, so gut er kann, an's Licht zu bringen, und damit der Kot-Philosophie jener Tage, die ihm von Kindsbeinen an ein Gräuel gewesen — wenigstens seine Irreverenz zu bezeigen".[1] Doch ist es ihm bisher weder auf erkenntnistheoretischem noch auf ethischem Gebiete gelungen, durch Befreiung der übersinnlichen Erkenntnis von ihrer irdischen Bedingtheit den Sensualismus wirklich zu überwinden.

[1] Jacobis Nachlaß I, 57 oben; vgl. S. W. I, 365.

a) Die Notwendigkeit einer neuen Begründung der Glaubenslehre.

Das Mißverhältnis zwischen Wollen und Können, welches der Lehre vom Glauben in ihrer ersten Fassung anhaftet, ist der innere Grund zu ihrer Weiterentwicklung gewesen. Der Anstoß dazu ist jedoch von schweren körperlichen und seelischen Leiden ausgegangen, die ihn von 1782 bis 1784 heimgesucht und an seiner optimistischen Weltauffassung gerüttelt haben. Im Jahre 1782 schreibt er während einer schweren Krankheit, die ein Verschwinden aller Kräfte und ein Trauern des ganzen Menschen zur Folge hat, daß ihm in diesem trostlosen Zustande einige metaphysische Wahrheiten aufgegangen sind.[1] Herder gegenüber klagt er im Jahre 1783 über das in seiner unerträglichen Krankheit wurzelnde Ohnmachtsgefühl. Als vorübergehend lasse sich dergleichen zur Not noch ertragen.

„Wenn aber die Träume des Kranken vor den Träumen des Gesunden nicht mehr schnell verschwinden," so fährt er fort, „wenn der Mensch zu zweifeln anfängt, ob in diesen mehr Wahrheit sey als in jenen; wenn er . . . sich so ganz und überall den Gefangenen der Erde fühlt; ein Spiel, ich möchte sagen, ein Gespött der Elemente; nur geliehen alles was er hat und was er haben kann, was er ist und was er seyn wird, eine Erscheinung unter Erscheinungen, ein Schatten unter Schatten — ein Traum von Träumen — — — Lieber! — ich schluchze an Deinem Halse — denn der Unwandelbare Ewige Lebendige verbirgt sich meinem Auge; und sein Bild im Wandelbaren Endlichen verlor ich unter meinen Leiden, meinem Forschen.

Nur dies Einzige: daß ich dennoch eine Ahndung von Ihm habe, den nichts Endliches mir vorstellt; daß ich, zuwider allen meinen deutlichen Begriffen, Freyheit wittre und Urkraft. . . . Der Gedanke, daß — so wie jedes Licht sich selber offenbar macht, und auch Finsterniß und Schatten offenbart — die Wahrheit in sich selbst allein erscheinen, in sich selbst allein sich offenbaren kann: dies Einzige ist der Schimmer der mir leuchtet, und mich in der Ferne eine Hülfe sehen lässet, deren Erwartung mich vielleicht zum Schwärmer brandmarkt, aber ohne die ich vollends trostlos wäre."[2]

[1] Allg. Briefw. I, 342: „Während meiner Krankheit habe ich einige neue metaphysische Knoten geschlungen"; auch Jacobis Nachlaß I, 53 in einem Briefe an die Fürstin Galitzin und S. W. I, 400 f. — [2] S. W. III, 477 f.; vgl. IV[1], 229 f.

Diese tiefempfundenen Worte gestatten uns einen Blick in die Geisteswerkstatt Jacobis an der Wende zweier Epochen seiner Lehre vom Glauben. In seinem ersten Teile bricht dieser Brief mit alten Anschauungen, während er in seinem zweiten Teile den Gang der Weiterentwicklung andeutet.

Gegen seine bisherigen Überzeugungen wendet sich Jacobi noch deutlicher in einem gleichzeitigen Briefe an Hamann, der inhaltlich mit einem bereits aus dem Jahre 1782 stammenden Briefe an die Fürstin Galitzin vollständig übereinstimmt. Bisher hat er von einem freien Tun und Denken die lebendigste Überzeugung gehabt und, um dieses wie jenes von sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen unabhängig zu machen, eine unerklärliche Quelle des Denkens und Handelns angenommen. Jetzt drängt sich ihm die Erkenntnis irdischer Bedingtheit alles Übersinnlichen auf. „Ach, das ist das ärgste," ruft er aus, „daß wir alle und immer so gar alles nur zur Lehn tragen . . . Wer vermag von einem freyen Thun oder Denken sich nur die dunkelste Vorstellung zu machen; von einem Begriff, den nicht ein Gegenstand erweckte; von einem Begriff, der vor dem Gegenstande wäre."[1] Alles, sogar unser eigenes Bewußtsein tragen wir anscheinend nur zu Lehen. Denn sein Wesen kann niemand anders machen, als es ist; und alle seine zufälligen Beschaffenheiten kommen von außen. Alles übersinnliche Denken und Wollen entwickelt sich aus etwas, das noch nicht übersinnlich ist. Ein mechanischer Hebel scheint überall das erste zu sein — —[2] Indem Jacobi dieses große Loch in seiner Philosophie entdeckt, sieht er einen ungeheuren, finsteren Abgrund vor sich — die Nichtigkeit alles Übersinnlichen und Ewigen.[3]

Doch schon sieht Jacobi den Aufgang einer neuen Morgenröte in der Ferne;[4] er sucht nach irgend einer Art Selbstoffenbarung des Göttlichen im Menschen selbst. Schon im Jahre 1782 setzt er auseinander, daß es, wenn ein Gott ist, noch eine andere Offenbarung geben muß als die Offenbarung der Natur.[5] Jacobi lehnt es ab, daß sie eine bloß historische oder gar eine allgemeine göttliche Offenbarung, das wäre ein physisches Instrument der Erkenntnis Gottes, sein könne. Alle Offenbarung, die nicht bloß individuell sein soll, kann nur eine menschliche Offenbarung

[1] Jacobis Nachlaß I, 52 f.; vgl. auch ebd. I, 58 den ähnlichen Originalbrief an Hamann mit seinem stark veränderten Abdruck S. W. I, 366. — [2] ebd. — [3] ebd. [4] S. W. III, 479. — [5] Allg. Briefw. I, 342; vgl. S. W. IV[1], 211 unten.

seyn.[1] Dazu stimmt Jacobis Äußerung Herder gegenüber, daß der einzige Schimmer, der ihm leuchtet, die Möglichkeit ist, daß die Wahrheit sich in sich selbst allein offenbaren kann, wie jedes Licht sich selber offenbar macht.[2] Eine derartige Offenbarung ist Jacobi jedoch noch nicht zu unüberwindlicher Gewißheit geworden. Zur Zeit seiner schweren Krankheit vom Jahre 1782 bis Anfang 1784 schwankt Jacobi fortwährend zwischen dem Unglauben an die Möglichkeit einer Erkenntnis des Übersinnlichen und dem Glauben an eine Selbstoffenbarung Gottes.

Die Darstellung dieses zwiespältigen Zustandes schließe ich mit bekannten, doch oft mißbrauchten Worten Jacobis. Bei der Veröffentlichung in seinen Werken schließt Jacobi nämlich jenen Brief an Hamann[3] mit wesentlich anderen Worten als im Original, anscheinend mit einem Zusatz aus einem gleichzeitigen anderen Briefe:[4] „Licht ist in meinem Herzen, aber so wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beyden Klarheiten ist die wahre? die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? — Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beyden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders als durch ein Wunder denkbar?“[5] Zur Charakterisierung des unklaren Übergangszustandes, in dem sich Jacobi damals befunden hat, eignet sich dieser Schlußabsatz vorzüglich. Auch für die nächste Periode, welche nur Übergangsperiode ist, mag diese Charakterisierung noch gelten. Irreführend ist dagegen die übliche Anwendung dieser Worte auf die Weltanschauung Jacobis überhaupt. Vorübergehende Bedenken gegen die vollständige Nichtachtung des abstrakten logischen Denkens hat der große Philosoph des Glaubens stets von Grund aus zu überwinden gewußt. Eine gegenteilige Annahme gäbe ein ganz schiefes Bild von Jacobis Lehre vom Glauben.

b) Erneute Glaubensgewißheit in veränderter Form.

Der zwiespältige Gemütszustand Jacobis während der Zeit seiner Krankheit verwandelt sich plötzlich in neue, unerwartete

[1] Allg. Briefw. I, 343. — [2] Vgl. auch den Schluß des Briefes an Hamann in Jacobis Nachlaß I, 58 f. — [3] ebd. — [4] Vgl. dazu ebd. I, 55, Anmerkung. — [5] S. W. I, 367.

Glaubensgewißheit. Der niederschmetternde und doch zugleich erhebende Tod seiner unvergleichlichen Gemahlin hat diese Wandlung in ihm vollbracht. Davon legen folgende Zeilen in Jacobis Briefen beredtes Zeugnis ab:

„Unsere Heilige, mein Freund, ist an ihrem Orte. Ich bete zu ihr, und sie hilft mir. Ihr Geist hat mich nicht verlassen.

Betty lebt! O, daß ich es aussprechen könnte, wie es in meiner Seele tönt: Sie lebt! — Ich habe nun, was ich so oft vom Himmel forderte: ein Zeichen der Unsterblichkeit und Gottes.

Gewiß und wahrhaftig, was sie belebte, war ein Geist aus der Höhe; nicht ein Werk des Staubes, der anjetzt zerfällt; der ihn erschaffen hat, ist Gott; ist ein Gott, der die Menschen liebt — denn wie liebte sie nicht die Menschen?

Wie ich dich anschaue, seliger, erhabener Geist! — O bleibe, und daß nie mein Auge wieder ganz zur Erde sinke!“[1]

Andern Orts schreibt er: „Was für eine Flamme, Julie, die aus diesem Grabe hervorlodert, und was für ein Geist, der die Stelle, wo er seine Hülle abwarf, so bezeichnen konnte!

Freiheit ist der Name dieses Geistes; herrschender, immer siegender Wille. Wo dieser ist, da ist jede Tugend und die Klarheit Gottes.“[2]

Für diese nunmehr unerschütterliche Gewißheit sucht Jacobi lange vergebens nach neuen festeren Formen. Nach dem Tode seiner Gattin macht sich dieses Suchen in Jacobis Seele am lebhaftesten geltend. Doch schon während seiner Krankheit, die ihm zum Grübeln über das Woher und Wohin des Menschen ebenfalls Anlaß gibt, fleht er in einem vom Juni 1784 datierten Briefe an Herder um ein reines Herz, einen neuen gewissen Geist: „Gott weiß es, wie ich darum mit ihm ringe. Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend. Das Gewebe seiner Triebe ist die finstere Decke; seine Freyheit die verborgene Schechina . . . Ich liege vor der Decke dieses Allerheiligsten, mit dem Angesicht zur Erde: Ahnde und hoffe —“[3] Indem er über die Materie von der Gewißheit zu neuen Grundsätzen kommen zu können glaubt,[4] sucht er nach Gründen, welche „den Gegengründen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten

[1] Allg. Briefw. I, 367 f. — [2] ebd. I, 370. — [3] S. W. III, 491; auch Hemsterhuis gegenüber, S. W. IV[1], 159, erwähnt Jacobi seine intensive Beschäftigung mit dem Glaubensproblem in dieser Zeit. — [4] S. W. IV[1], 160.

Ursache, gegen den freyen Willen und die Endursachen gewachsen sind."[1] Alles deutet auf eine fundamentale Veränderung seiner bisherigen Anschauung hin.

Die ersten Ansätze zur Neuformung des Glaubensbegriffes beginnen schon am Ausgange des Jahres 1784 mit der Annahme eines besonderen übernatürlichen Vermögens im Menschen. In einem Ausblick auf seine künftige Glaubenslehre gibt Jacobi Hamann gegenüber seiner Überzeugung Ausdruck, daß wir mit Hilfe einer von der Natur ausgehenden Philosophie unmöglich aus dem Bereiche des Natürlichen bis hinauf zu den Geheimnissen der Gotteserkenntnis gelangen können. Da der natürliche Mensch nichts vom Geiste Gottes vernimmt, würde durch einen derartigen Versuch die Größe jener Geheimnisse in das Menschlich Endliche herabgezogen werden. Um eine gewisse Gotteserkenntnis zu ermöglichen, muß vielmehr der menschliche Geist erhöht werden. „Philosophieren da hinauf, werden wir uns mit und aus unserem natürlichen Leibe nicht; sondern wenn es eine gewisse Gottes-Erkenntniß für den Menschen gibt, so muß in seiner Seele ein Vermögen liegen, ihn da hinauf zu organisieren. Ich glaube — Herr, hilf meinem Unglauben!"[2] Jacobi muß also im menschlichen Geiste ein Vermögen zu finden suchen, welches ihn organisch bis zur Höhe jener göttlichen Geheimnisse zu erheben vermag. „Im Menschen muß eine ursprüngliche Kraft liegen, deren Richtung ihn fähig macht den Geist zu empfangen, von dem er nicht weiß, von wannen er kommt, noch wohin er fährt, der aber die Wahrheit selbst ist."[3] Dieses Vermögen besteht nach diesen ersten Andeutungen in der Fähigkeit zu einem Empfangen der Wahrheit sowie besonders in der Fähigkeit zu einer organischen Erhebung des Menschengeistes zu den göttlichen Wahrheiten. Es ist begründet in einem ursprünglichen Organisiert sein des Menschen und in einem allmählichen Sich organisieren.[4] In welcher Art diese organische Erhebung des Menschengeistes erfolgen soll, bleibt noch unbestimmt.[5]

Diese ersten Ansätze entwickeln sich in Jacobi während eingehender Beschäftigung mit dem biblischen Christentume unter dem Einfluß von Herder und Hamann. Durch seine an menschliche Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit mahnende Krankheit und durch

[1] ebd. S. 161. — [2] S. W. I, 380. — [3] ebd. S. 401. — [4] S. W. IV[1], 232. [5] Vgl. S. W. IV[2], 166 und bes. I, 401, wo Jacobi im Anschluß an ein Citat aus Hamanns Golgatha über die Art dieser Erhebung noch ebenso unbestimmt sagt: „Verwandlung, oder wie man das Ähnliche nennen will, ist also nöthig?"

den Tod seines Sohnes und seines Weibes ist sein Gemüt erklärlicherweise für religiöse Eindrücke besonders empfänglich gestimmt.[1] „Glücklicher Luther!" ruft er aus, Herder seine religiöse Sehnsucht offenbarend, „was wäre Religion ohne einen Christus, ohne nahes und gewisses Band des niedrigsten und höchsten? . . . Nichts hat mir im kleinen Golgatha unseres Hamann so sehr gefallen, als die Worte Seite 63 „Bei dem unendlichen Mißverhältnisse des Menschen zu Gott — um es zu heben und aus dem Wege zu räumen, muß der Mensch entweder einer göttlichen Natur theilhaftig werden, oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen." — Nicht eigenes, fremdes, unreines Feuer: (sagt ein Andrer) Feuer Gottes auf seinen Altar! — Hilf mir, Lieber, zu diesem Priesterthum, zu dieser Feuerweihe. Ihr alle, die Ihr eines festen Glaubens Euch erfreuet, und durch den Glauben wißt, Ihr müßt doch auch die Mittel dazu kennen, und die Mittel zu den Mitteln."[2] Im Anschluß an jenen von christlicher Überzeugung getragenen Ausspruch Hamanns grübelt Jacobi darüber nach, mit welchen Mitteln der christliche Glaube die Kluft zwischen Gott und Menschen zu überbrücken vermag. Als ihm Hamann das Vergebliche seines Suchens nahe legt, beruft er sich auf die freie Anstrengung seines „innersten ursprünglichsten Sinnes",[3] welcher seiner Überzeugung nach über das sinnlich bedingte Erkennen hinausführt. „Ich folge hier dem Platon im Philebus," schreibt er weiter an Hamann, „und glaube an ein göttlich wahr- und weißagendes Wesen in mir, das ich meine Seele nenne, die bessere, die unsterbliche. Sie verkündet und offenbart das höchste Wesenhafte und Wahre (das τὸ ὄν) und ist deswegen angewiesen zu säen auf den Geist, in Hoffnung —."[4] Im Anschluß an Platos Seelenlehre bezeichnet Jacobi hier das Vermögen oder die ursprüngliche Kraft des Menschen zur Offenbarung des höchsten Wesenhaften und Wahren als ein göttlich wahr- und weissagendes Wesen im Menschen, als seine bessere, unsterbliche Seele, seinen innersten ursprünglichen Sinn. Hiernach nimmt Jacobi jetzt ohne Zweifel eine besondere göttliche Kraft im Menschen als Träger der Offenbarung und des Glaubens an.

Im selben Briefe beschreibt Jacobi endlich auch genauer die Art, wie es möglich sein soll, die eigene Seele zu einem göttlich

[1] Vgl. S. W. I, 375 f. — [2] S. W. III, 499 f. — [3] S. W. I, 403 unten. — [4] ebd. S. 404.

wahr- und weissagenden Wesen hinaufzuorganisieren: „Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden und lenkenden schöpferischen Kraft, ihre innere Möglichkeit und deren Gesetze nicht, denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahne durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift . . . Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Gedanken sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermaßen nur abbilden; daß also der Weg zur wirklichen Erkenntniß ein geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein mechanischer."[1] Der Gedanke, daß des Menschen Denken von seinem Tun abhängt, wird in Jacobis demnächst veröffentlichten Briefen über die Lehre des Spinoza noch ausführlicher entwickelt. Der Unterschied gegen früher besteht darin, daß der freie Wille gegenwärtig nicht als Objekt des Glaubens,[2] sondern als Grundlage für eine allmähliche Entwicklung der Glaubenskraft anzusehen ist.

Mit diesen in dem Briefe an Hamann enthaltenen Neuerungen ist das Fundament für die nächste Entwicklungsperiode bereits gelegt. Die Neubildung ist eine doppelte. Jacobi stellt einerseits die Behauptung auf, daß eine besondere Kraft Träger der Offenbarung und des Glaubens ist. Andererseits führt ihn der Umstand, daß ihm im Gebrauche seiner Willenskraft offenbar wird, was Fleisch und Blut allein nicht offenbaren können, zu der Überzeugung, daß unser Denken von unserm Tun abhängt. Das Handeln des Menschen wird ihm zur Grundlage seiner Weltanschauung. Mit der Bedeutung, die der Gebrauch der Willensfreiheit gewinnt, erhält die Lehre vom Glauben einen neuen Unterbau.

Bei der Neubegründung seiner Lehre steht Jacobi wesentlich unter dem Einflusse von Hamanns religiösem Glauben, der ihn zu einem eifrigen Suchen der Glaubensgewißheit in der Bibel veranlaßt. Mehr als historisch bedingte Autorität besitzt die Bibel freilich für Jacobi nicht. Sie gibt ihm aber schon jetzt Anlaß zum Nachdenken und dient ihm überdies zu wirksamer Bekräftigung und Festigung seiner neuen Anschauungen.[3] In gleicher Weise wirken

[1] S. W. I, 402; auch S. W. IV[1], 249. — [2] Vgl. S. W. IV[1], 70 ff. — [3] S. W. I, 401, auch 380 und III, 491 sowie a. O.

Herder[1] und selbst Lavater[2] auf Jacobi ein. Doch ist ihr unmittelbarer Einfluß gering. Um so greifbarer ist der unwiderstehliche Einfluß, den die religiöse Persönlichkeit des tiefsinnigen Hamann auf Jacobi ausübt. Während der nächsten Entwicklungsperiode befindet sich Jacobi dauernd im Bannkreise dieses Glaubenspropheten.[3] Nicht minder warme Freunde sind ihm im Kampfe gegen den damaligen Sensualismus und Rationalismus die alten Klassiker der Philosophie. Die aus Plato empfangenen Anregungen wirken während der nächsten Entwicklungsperiode weiter fort und geben ihr vorwiegend ihr Gepräge.

Jacobis Lehre vom Glauben auf der Höhe ihrer Entwicklung. (1785—94.)

Charakteristisch für die nächste Entwicklungsperiode ist, daß die neue Entwicklung in ihr ganz allmählich vor sich geht. Zwar enthalten die ersten Andeutungen im Keime bereits alles in sich, was die nächste Entwicklungsperiode Neues bringt. Doch kommt die sich anbahnende Entwicklung erst nach Verlauf eines vollen Jahrzehntes zu ihrem Abschluß. Eine die allmähliche Entwicklung durchbrechende Änderung von grundlegender Bedeutung findet sich erst wieder um das Jahr 1795, wo Jacobi dazu übergeht, Verstand und Vernunft als zwei gesonderte Vermögen einander gegenüberzustellen, während bis dahin beide ein widerspruchsvolles Ganzes bilden.[4] Dieser Zwitterbegriff von Verstand und Vernunft läßt in Verbindung mit den höheren Kräften der Seele zunächst noch eine vielfache Abstufung der seelischen Vermögen zu, während Jacobi in der letzten Periode statt ihrer nur den einzigen Gegensatz zwischen einem menschlich endlichen Verstande und einer göttlich offenbarenden Vernunft gelten lassen will.

Die für die zweite Entwicklungsperiode in Betracht kommenden Schriften sind, chronologisch geordnet, folgende: „Über die Lehre des

[1] Allg. Briefw. I, 369 und 374; S. W. III, 490. — [2] Allg. Briefw. I, 382 ff.; vgl. S. W. IV[3], 135 Mitte. — [3] Vgl. u. a. S. W. IV[3], 77 oben und unten. — [4] Vgl. S. W. II, 221 Anm. und ebd. S. 7 ff.

Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“ 1785, „Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings“ 1786, „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch“, dazu eine „Beylage über den transscendentalen Idealismus“ 1787, „Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über die Vernunft, welche nicht die Vernunft ist“, 1788, „Über die Gebundenheit und Freyheit des Menschen, Beylage zu den Briefen über Spinoza“ 1789, „Bruchstück eines Briefes an Franz Laharpe, Mitglied der französischen Akademie“, 1790, endlich Allwills Briefsammlung und Woldemar in stark vermehrten Ausgaben aus den Jahren 1792 und 94. Außerdem geben manche Briefe über diese Zeit wertvolle Aufschlüsse.

1. Über den Glauben im allgemeinen.

Ein einheitliches Äußere erhält die Lehre vom Glauben zu Beginn der neuen Entwicklung dadurch, daß alle jene Gefühlsformen, die wir bereits innerhalb der ersten Entwicklungsperiode als Teil der Lehre vom Glauben behandelt haben, nunmehr ausnahmslos als Glaube bezeichnet werden. In einem kurzen Satze faßt Jacobi den Inbegriff seiner Glaubenslehre klar und deutlich zusammen,[1] indem er erklärt:

„Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube.“[2]

Zu dieser Definition des Glaubens wird Jacobi während seines Streites mit Moses Mendelssohn über Lessings Spinozismus veranlaßt. Mendelssohn glaubt, daß Jacobi, den er für einen christlichen Philosophen hält, um seiner Religion willen zum Glauben an ewige Wahrheiten verpflichtet sei, während ihm seine Religion gestatte, dergleichen Zweifel nicht durch Glauben, sondern durch Vernunftgründe zu heben.[3]

Darauf antwortet Jacobi: „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen.“[4]

Hiermit betont Jacobi die Allgemeinheit, die für alle Menschen gleich unumgängliche Notwendigkeit des Glaubens, vorausgesetzt,

[1] Vgl. S. W. IV[1], 216. — [2] ebd. S. 223. — [3] ebd. S. 209. — [4] ebd. S. 210.

daß man Glauben nicht im religiösen, sondern im philosophischen Sinne auffaßt. Die unmittelbare Gewißheit[1] erscheint ihm als Grundlage aller Erkenntnis. Zur Bestätigung dieser allen Menschen gemeinsamen Notwendigkeit eines Glaubens verweist er auf den Glauben an die Wirklichkeit der Körperwelt, den er als eine allgemeine wahrhaft wunderbare Offenbarung bezeichnet, und, diesen Gedanken verallgemeinernd, fährt er fort: „So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. — Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat . . .“[2] Jacobi bezweckt hiermit vor allem eine Zurückweisung der Mendelssohnschen Vermutung, daß er als angeblich christlich pietistischer Philosoph verpflichtet sei zum Glauben an ewige religiöse Wahrheiten. Er will Mendelssohns Auffassung vom christlichen Glauben durch den besonders zugespitzten Hinweis korrigieren, daß, ganz abgesehen von seinem eigenen, dem Christentume höchstens ähnlichen Glauben, nicht einmal die Religion der Christen einen Glauben an ewige Wahrheiten befiehlt, wie Mendelssohn annimmt, sondern ihn lehrt, indem sie den Menschen unterrichtet, wie seine endliche, zufällige Natur in allmählichem Fortschritt zu einem höheren Leben und einer höheren Erkenntnis sich hinaufschwingen könne. Wo dieser Unterricht auf fruchtbaren Boden fällt, da entwickelt sich allmählich lebendiger selig machender Glaube[3] in christlichem Sinne. Ohne Frage hat Jacobi die Darstellung des christlichen Glaubens seiner eigenen Auffassung angepaßt. Doch wird man aus dieser nicht unzweideutigen und noch dazu polemisch zugespitzten Stelle kaum einen besonderen Schluß auf die Natur des Jacobischen Glaubens ziehen wollen, da ja die

[1] Interessant ist, daß Jacobi die Definition dieser unmittelbaren Gewißheit, wie er Herder gegenüber bekennt (Allg. Briefw. I, 391), wörtlich aus Spinoza übersetzt hat, nur daß jener des Wortes Glaube sich nicht bediene, dessen auch er sich nur insofern bediene, als man jedes Fürwahrhalten, das nicht aus Vernunftgründen erfolgt, Glaube nennen will. Jacobi hat hier also seine wichtigsten Überzeugungen mit Anschauungen Spinozas unter Verwischen der Unterschiede in sehr anfechtbarer Weise vermengt, wie er ja, zumal gegenüber dem Mendelssohnschen Vorwurfe eines blinden Glaubens, auf eine wenigstens formale Übereinstimmung seiner damals noch unfertigen und oft sehr mißverständlichen Überzeugungen und Äußerungen mit ähnlichen Anschauungen anerkannter Philosophen besonderen Wert legt. — [2] S. W. IV[1], 211 f. — [3] ebd.

Auffassung des Jacobischen Glaubens in allen seinen Formen durch zahlreiche andere unzweideutige Äußerungen sicher gestellt ist. Wichtiger ist jedenfalls, daß Jacobi nach alle dem in der zweiten Entwicklungsperiode entschieden stärker als bisher betont, daß der Glaube allen Menschen natürlich, in gewissem Sinne sogar notwendig, ja im letzten Grunde das Element aller Erkenntnis und Wirksamkeit sei.

Da der Glaube jetzt als einheitliche Grundlage aller Erkenntnis angesehen werden soll, liegt es nahe, daß er endlich auch einen ausgesprochen einheitlichen Charakter erhält. Die Lehre vom Glauben in allen ihren Verzweigungen wird in der zweiten Entwicklungsperiode in der Tat von einem gemeinsamen mystischen Grundgedanken getragen. Jacobi kleidet ihn mit Vorliebe in Worte Pascals, dessen Schriften ihn in seinen mystischen Neigungen bestärkt zu haben scheinen. Unter anderm stellt er als sein großes Thema auf, das zu beweisen, was jener ausgesprochen hat: „Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.“[1] Andern Ortes erklärt Jacobi noch deutlicher, daß eine stille und standhafte Ergebung in die Wahrheit und das eigentliche Sein der Dinge den Mittelpunkt seiner Philosophie und die Seele seines Charakters ausmacht, und daß Gottes Bild im Menschen der positivste Unterricht, der sich gedenken läßt, die einzige Quelle aller Einsicht des Wahren sowie aller Liebe des Guten ist.[2] Diese Aussprüche lassen keinen Zweifel darüber, daß alle Erscheinungsformen des Glaubens nunmehr eine gemeinsame göttliche Quelle im Menschen selbst haben und ein darauf beruhendes mystisches Glaubensgefühl das letzte Prinzip aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist.

2. Der ahndende in überirdischer Personalität begründete Sympathieglaube.

Die einzelnen Bildungsformen, in denen sich das Glaubensgefühl im Laufe der zweiten Entwicklungsperiode darstellt, lassen, wenn auch in erheblich veränderter Form, die alten Typen sämtlich wiedererkennen. Im Allwill und Woldemar aus den Jahren 1792 und 1794 schlagen fast lauter bekannte Töne an unser Ohr. Das eigentümliche Schwanken zwischen Pessimismus und Optimismus

[1] ebd. S. 230 u. a. O. — [2] S. W. III, 482 f.

kommt wieder zum Ausdruck. Im Anschluß an Syllis Klagen fragt Clerdon im vierten Briefe der Allwillschen Sammlung: „Woher denn dieses Sinken in die fürchterlichste Gattung der Schwermuth, dieses Deinem Charakter so widersprechende Zagen, welches einem tödtenden Unglauben an Liebe, an Freundschaft, an Menschenwürde den Weg bahnt?“[1] Doch muß der Unglaube dem Glauben wieder weichen. Sylli bekennt, daß Amalias[2] göttliches Wesen Genesung in ihr Herz gebracht habe: „Sanft eingewiegt hast Du mein Herz; eine süße warme Fülle, die Fülle Deiner Liebe darauf gedeckt. Sie ist in meinem Herzen, diese Fülle Deiner Liebe, Deiner Unschuld, Deines Glaubens.“[3] Im Woldemar schildert Jacobi, wie sich Henriette aus höchster Verzweiflung gleichfalls wieder zur Stimmung des Glaubens emporrafft: „Mitten in dieser heftigen Erschütterung strahlte, wie ein Licht vom Himmel, der alte feste Glaube an ihren Freund ihr in die Seele. Sie fühlte: ihre Liebe zu ihm war keine Thorheit. Viel eher könnte alles andere nur bethörender Wahn, trügende vorübergehende Erscheinung seyn.“[4] In diesen Stellen aus Jacobis Romanen finden wir mit seinem Schwanken und seiner Steigerungsfähigkeit den alten optimistischen Glauben an Liebe, an Freundschaft, an Menschenwürde anscheinend unverändert wieder.

Aber dieser früher rein subjektive stimmungsmäßige Glaube der ersten Entwicklungsperiode erhält jetzt eine der durchgreifenden Wandlung in Jacobis Überzeugung[5] entsprechende neue Begründung aus dem wunderbaren Wesen der menschlichen Persönlichkeit.[6] Der neue ahndende Glaube schöpft nämlich, wie er in einer geheimnisvollen Kraft der eigenen Persönlichkeit wurzelt, seine beste Kraft aus der Empfindung des überirdischen Wesens fremder Persönlichkeiten. Die Bedeutung dieser Erfahrung des Glaubens an gleichgesinnten Persönlichkeiten kommt Jacobi erst in der zweiten Entwicklungsperiode voll zum Bewußtsein.

Nach dem unersetzlichen Verluste seines unvergleichlichen Weibes überkommt ihn mit aller Macht ein Gefühl, in welchem ihm die Erkenntnis aufgeht, wie aus dem wunderbaren Wesen besserer

[1] S. W. I, 14. — [2] Vgl. die gleiche Bedeutung Bettys für Jacobi. — [3] ebd. S. 168. — [4] S. W. V, 346 f.; vgl. auch 388, 442 und 461. Die obige Anspielung auf Kant bestätigt, daß Jacobi hier seinen metaphysischen Glauben an übersinnliche Wirklichkeit im Auge hat. — [5] Vgl. S. 54 f. dieser Arbeit.

[6] In dieser Monographie über den Glaubensbegriff kommen die Wandlungen des Personalitätsprinzips naturgemäß weniger zur Geltung.

Menschen ihr hoher Geist in unsere Seele strahlt.[1] Jacobi schildert das einzigartige Wesen seines Weibes[2] in der Gestalt Amalias im Allwill: „In allem ist sie so ganz, mit Sinnen, Herz und Geist; und herrscht wieder über alles, man weiß nicht durch welche Kraft. Mir konnte Gott kein größeres Zeichen geben, als ich eins an diesem wunderbaren Weibe habe.“[3] In seinem Weibe hat Jacobi in der Tat für das höhere Wesen des Menschen die beste Bürgschaft gehabt.

Nach ihrem Tode verlangt ihn wieder nach einer Persönlichkeit, in der sich das Überirdische in der menschlichen Natur außerhalb seines subjektiven Empfindens offenbart. Denn er bedarf wie Woldemar „einer gleichgestimmten freundschaftlichen Seele, um gewiß zu werden, seine Weisheit sey kein Gedicht“.[4] Sein früherer Glaube, der sich mit der gefühlsmäßigen Erfahrung im eigenen Innern begnügt hat, erscheint ihm jetzt offenbar wie ein Gedicht, wie ein Produkt subjektiver Phantasie. Freilich hat Jacobi auch früher seine lebhaften Empfindungen schon zu verstärken und immer dauerhafter mit seiner Person zu vereinigen gewußt.[5] Doch nach dem Bruche mit der alten Begründung seiner Glaubenslehre erscheint ihm jener Glaube nur noch als ein subjektiver Phantasieglaube mystischer Natur, den er, wie Henriette von Woldemar erzählt, jetzt als Selbsttäuschung erkennt: „Er schloß aus einem minder Vergänglichen, minder Zufälligen in ihm, auf ein mögliches Unvergängliches, wahrhaft Ewiges, das der Mensch in seinem Gefühl erzeugen, und woran er, wie an einen Gott, in seinem Thun und Dichten, Leiden, Streben und Meiden, sich halten könnte.“[6] Nach der Erkenntnis jenes Irrtums, daß der Mensch aus seiner eigenen zufälligen Beschaffenheit heraus ein wahrhaft Ewiges erzeugen könne, sucht Woldemar in Henriette die volle Bewährung seines Glaubens zu finden, „so daß er allmählich jede Zuversicht mehr aus der Freundinn Seele, als aus seiner eigenen schöpfte“.[7]

Eine solche Persönlichkeit, in der sich Überirdisches sichtlich offenbart, braucht auch Jacobi. Er glaubt sie vor allen andern in

[1] Vgl. Allg. Briefw. I, 367 f. und S. W. V, 419.

[2] Vgl. vor allem ihre Schilderung durch Goethe in Dichtung und Wahrheit: „Eine herrliche Niederländerin, geeignet, mich völlig einzunehmen; ohne eine Spur von Sentimentalität richtig fühlend, sich munter ausdrückend, voller Heiterkeit, ohne Ausdruck von Sinnlichkeit, durch ihr tüchtiges Wesen an die Rubens'schen Frauen erinnernd.“ Goethes Werke, Band XXII, III, 214. — [3] S. W. I, 138; vgl. auch 156. — [4] S. W. V, 387. — [5] ebd. S. 385. — [6] ebd. S. 386. — [7] ebd. S. 387; ähnlich heißt es von Henriette ebd. S. 378.

seinem Freunde Hamann gefunden zu haben. „Du bist mir ein gewaltiges Zeichen,“ schreibt er an ihn, „der Hamann, den ich mehr als liebe, der mir Andacht einflößt und mein Herz zum Glauben stimmt, der ist kein Hirngespinnst, und ich kein Thor, der nur eine Wolke umfaßt.“[1] Wenige Monate vor Hamanns Tode schreibt Jacobi noch an Lavater: „Ich kann Dir nicht sagen, wie der Umgang mit Hamann mich gestimmt hat, schwere Dinge zu glauben.“[2] Daß für die Entstehung und Festigung des subjektiven Glaubens in der zweiten Entwicklungsperiode der Erfahrung an gleichgestimmten Persönlichkeiten eine erhöhte Bedeutung beigelegt wird, ist nach alle dem außer Zweifel. Übernatürliche Persönlichkeit, die wie ein gewaltiges Zeichen Gottes anderen Andacht einzuflößen vermag, gilt als unentbehrliche Stütze des in der eigenen Persönlichkeit wurzelnden überfinnlichen Glaubens.

Die natürliche Ergänzung zu jenem an fremder Persönlichkeit genährten andachtsvollen Glauben bildet die aus dem Grunde der eigenen Persönlichkeit aufkeimende Ahndung. Der ahndende Glaube ist aber wie der alte optimistische Glaube nur eine Vorstufe des wirklichen lebendigen Glaubens. In der Zugabe zu Allwill, dem Schreiben an Ehrhardt O., worin das, was im Allwill unverständlich bleibt, aufgehellt werden soll, verlangt Jacobi gegenüber der herrschenden Skepsis und der egoistischen Moral des glaubenslosen Materialismus nach diesem in dem ewigen Grunde der Seele wurzelnden Glauben: „Ich will Glauben behalten, und Liebe, und Scham, und Ehrfurcht und Demuth; will behalten tief im Auge Ewigkeit . . . hohe und höhere Ahndungen im Geiste, vollen wirklichen Genuß des Unsichtbaren in der Seele.“[3] Denn das Verharren in Skepsis wäre nach Jacobis Meinung ein unwürdiger Zustand: „Der ganze Mensch muß seicht und schal geworden seyn, wenn er zu sich selbst sagen und dabey guter Dinge bleiben kann: Ich bin nichts; ich weiß nichts; ich glaube nichts. Nur soviel ist Gutes am Menschen; nur in so weit ist er sich und andern etwas werth, als er Fähigkeit zu ahnen und zu glauben hat.“[4] „Darum glaube Du — gebietet meine Vernunft — an ein Ewiges, das nicht blos ein Unendliches der Erscheinungen, ein Lückenbüßer ohnmächtiger Phantasie, sondern in der That das Erste und der Anfang ist; glaube Du an ein in sich Lebendiges, welches das Gute

[1] S. W. IV[3], 277; ähnlich auch 323. — [2] Allg. Briefw. I, 447. — [3] S. W. I, 235. — [4] ebd. S. 245.

und die Wahrheit selbst — an einen allmächtigen Gott, der ein Geist und Dein Schöpfer ist."[1] Der ahndende Glaube ist hier in seiner Entwicklung aus gewissen Arten des Unglaubens noch in alter Weise beschrieben. Die Seichtigkeit eines solchen Unglaubens muß jeden, der für Menschenwürde ein Gefühl hat, zum Glauben stimmen. Dieser im Menschenherzen liegende ahndungsvolle Glaube erscheint als Vorstufe des wahren Glaubens, der sich bis zum wirklichen Genuß des Unsichtbaren zu steigern vermag.

Immerhin wird der höhere Ursprung jenes ahndungsvollen Glaubens auch hier schon angedeutet. Nicht bloß ein Lückenbüßer ohnmächtiger Phantasie soll dieser Glaube sein, sondern tief im Auge Ewigkeit soll ihm zu Grunde liegen. Freilich gerade mit der anschauenden Phantasie wird der ahndende Glaube wie einst der optimistische immer noch unmittelbar in Verbindung gebracht, aber jetzt, und darin liegt das charakteristische Neue, nicht mehr mit einer subjektiv gefühlsmäßigen Phantasie, sondern mit einer übersinnlichen höheren Anschauungsgabe, welche die Quelle aller Poesie ist. Jacobi schreibt nämlich der Poesie jetzt den gleichen Charakter übersinnlicher Offenbarung zu wie der Metaphysik,[2] da er beide gelegentlich einer Erörterung über ihren äußeren Ausdruck in der Sprache auf eine völlig gleiche Stufe stellt: „Beyder eigentlicher Gebrauch kann weder gelehrt noch gelernt werden . . . beyder Prinzip ist derselbe höhere Grad der Anschauungsgabe, welche den Menschen zu einem Sprache erzeugenden Wesen macht."[3] Hiernach ist der ahndende Glaube gleichsam ein Erzeugnis einer höheren im Überirdischen wurzelnden Phantasie des Menschen.

Wesentlich deutlicher läßt sich die übersinnliche Herkunft und die eigenartige Natur des neuen ahndenden Glaubens aus einigen Stellen des Woldemar erkennen. Da das Geringere nicht das Höhere erzeugt haben kann, bleibt nur übrig, daß ein Höheres im Menschen, wenn er hier auch nur auf der untersten, der ersten Stufe

[1] ebd. S. 250.

[2] Die äußerst dürftigen und ausschließlich vergleichsweisen Äußerungen Jacobis über Poesie und Kunst berechtigen kaum zur Annahme einer besonderen Form ästhetischer Offenbarung neben dem ahndenden Sympathieglauben, wie er im folgenden behandelt wird. Unter diesen gehören auch die Äußerungen über das ästhetisch mystische Genießen von Natur- und Körperschönheit, sofern sie ein dahinter verborgenes Göttliches gleichsam durchscheinen, also ahnen lassen; vgl. S. W. VI, 153 und S. 32 f. dieser Arbeit. — [3] S. W. III, 550; wogegen andere die Sprache zu einem Menschen und Vernunft erzeugenden Dinge machen.

der Besinnung steht, der Nährboden ist für die Ahndung eines Höheren außer ihm, über ihm und mit ihm.[1] Dem von Selbstgenugsamkeit so weit entfernten Menschen ist es dementsprechend „Triumph und höchstes Gut, mit seinen Ahndungen aus sich heraus zu gehen, sich empor zu schwingen — unbegreiflich! — Mit überschwenglicher Liebe, zu einem überschwenglichen unanschaubaren Gegenstande, der sich ihm allein durch die Wirkung dieser Liebe darthut: einer Liebe, die den Menschen fähig macht, zu hoffen und mit Zuversicht zu glauben, was der sinnlichen Vernunft allein unmöglich schien."[2]

Als leer und seicht muß dem Menschen deshalb eine Freundschaft erscheinen, die nicht jener hohen Liebe ähnlich ist, sondern, mit vergänglichen Dingen erzeugt, alle ihre Gründe weiß, und das deutlichste Bewußtsein hat von ihrem eigenen Nichts. Wahre Freundschaft dagegen ist überirdisch. Darum kann man behaupten, „daß wer an Freundschaft glaubt, nothwendig auch an Tugend, an ein Vermögen der Göttlichkeit im Menschen glauben muß; und daß wer an ein solches Vermögen, oder an Tugend nicht glaubt, unmöglich an wahre eigentliche Freundschaft glauben kann. Denn beyde gründen sich auf Eine und Dieselbe Anlage zu uneigennütziger, freyer, unmittelbarer, und darum unveränderlicher Liebe. Und diese Liebe muß allmächtig seyn im Menschen! Nicht durch Übergewicht, wie eine Begierde die andre überwindet, sondern durch ihre besondre Natur, die überirdisch ist."[3] Dadurch wird es verständlich, daß Jacobi geradezu von der Gleichartigkeit des Bundes spricht, „den wir, wie mit Gott, so mit dem Freunde, wie mit dem Freunde, so mit Gott schließen müssen".[4] Allmächtige Liebe überirdischer Natur umspannt die Menschheit und die Gottheit. Aus der Anlage zu ihr entwickelt sich allmählich im Verhältnis zur Menschheit wahre eigentliche Freundschaft und Tugend, im Verhältnis zur Gottheit ein in innerer Verwandtschaft begründeter Bund.

Die in der Gabe überirdischer Phantasie, in der Anlage zu überirdischer Liebe und in der Möglichkeit eines der Freundschaft gleichen Bundes mit der Gottheit zum Ausdruck kommende Form der Verwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste bildet eine geeignete Unterlage für die Auslegung der ersten ausdrücklichen Definition des Glaubensbegriffs, welche sich in Jacobis Werken findet: „Sympathie mit dem unsichtbaren Wirklichen,

[1] S. W. V, 372 f. — [2] ebd. S. 443. — [3] ebd. S. 444. — [4] S. W. III, 554.

Lebendigen und Wahren ist Glaube."[1] Hiermit ist die Eigenart des ahndenden Glaubens der zweiten Periode am treffendsten zum Ausdruck gebracht.

Danach erübrigt es sich fast, auf seine Unterschiede gegenüber dem früheren optimistischen Glauben hinzuweisen. Wie sich aus allen hier zusammen angeführten Stellen ergibt, kann der ahndende Glaube zwar auch noch schwankend sein; denn er geht vom Unglauben aus und ist steigerungsfähig; doch ist er nicht mehr überwiegend in der subjektiven Persönlichkeit begründet, sondern erhält seine beste Kraft aus der Erfahrung des Überirdischen an fremder übernatürlicher Persönlichkeit. Aber auch sofern er sich aus der eigenen Persönlichkeit entwickelt, hat er sich ganz erheblich verändert. Während der alte optimistische Glaube die überschwenglichen, übersinnlichen Ideen der Liebe und Freundschaft als erhoffte Ideale nur zu Objekten hatte, bildet jetzt die aus einer übernatürlichen Anlage des mitfühlenden Menschen hervorgehende überirdische Liebe und Freundschaft durch ihre Wirkungen den realen Nährboden für den ahndenden Glauben. Dieser selbst besteht nicht mehr nur in jenen alten bloß gefühlsmäßigen Stimmungen des Glaubens und Unglaubens, sondern wird als ein auf eine innere persönliche Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit begründetes übernatürliches Sympathiegefühl bestimmt definiert. Vor allem ist er nicht mehr in dem Sinne subjektiv, daß er als menschlich endlich bedingter subjektiver Phantasieglaube das Übersinnliche von der sinnlichen Natur nur zu Lehen trägt, sondern ist, selbst soweit er nur in der eigenen individuellen Persönlichkeit wurzelt, begründet auf eine geheimnisvolle übernatürliche Kraft — auf das wunderbare Wesen menschlicher Persönlichkeit.

Trotzdem ist er nur ein ahndender Glaube, eine niedere Stufe der Besinnung. Die höchste Stufe des vollen wahren Genusses vermag er, wenn er sie auch mit vorbereiten hilft, aus sich selbst heraus nicht zu erreichen. Dazu führen in dieser Entwicklungsperiode vielmehr gewisse moralische Qualitäten dadurch, daß sie auf gewissen Wegen moralischer Erfahrung mehr oder weniger unmittelbar ihre überirdische mystische Natur manifestieren.

[1] S. W. I, 245.

3. Der mystische Erfahrungsglaube.

a) Der praktisch moralische Weg zum mystischen Glauben.

Für das Verständnis der zweiten Entwicklungsperiode ist das neue Verhältnis des Sinnlichen zum Übersinnlichen von besonderer Bedeutung. In der ersten Entwicklungsperiode hat Jacobi die Verwandlung sinnlicher Empfindungen in übersinnliche Ideen einfach behauptet, ohne eine genauere Scheidung zu versuchen. An der Wende beider Perioden spricht er die Absicht aus, die übersinnlichen Ideen von ihrer irdischen Bedingtheit zu befreien. Trotzdem ist der Glaube noch immer, zwar nicht wie früher geradezu durch irdische, um so gewisser aber durch moralische Faktoren, durch praktische Erfahrung, also wiederum durch endliches Dasein bedingt. „Ein finsteres Geheimniß liegt eben schwer auf uns allen: Das Geheimniß ... des Daseyns durch Vergänglichkeit, des Vermögens mit und durch lauter Unvermögen — das Geheimniß des Endlichen. Unendliches scheint der Stoff; Endlichkeit die Form der Dinge zu seyn."[1] Denn „es liegt in der Natur des endlichen, nur mittelbar, das ist sinnlich erkennenden Wesens, daß ihm Wahrheit, daß ihm eigentliches Daseyn und Leben, so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen seyn kann".[2] Dazu stimmt die an Sylli gerichtete Klage Jacobis: „Ach, Sylli! Warum hat allein die Seele Flügel! Und wie konnte sie mit ihren Flügeln an den häßlichen Leim gerathen, der ihr das Gefieder so zusammen klebte, daß an kein Loswerden in dieser Zeit zu denken ist?"[3] Doch kann man sich im Diesseits mit seiner Sinnlichkeit deshalb abfinden,[4] weil feststeht, daß die Vernunft dem Menschen keinesfalls von außen kommt.[5] Denn nur Eindrücke anzunehmen und zu überbringen, ist das Geschäft, welches die Sinne verrichten. Niemals kann auch nur die geringste Erkenntnis oder die dunkelste Empfindung durch die Sinne gegeben werden.[6] Durch diesen scharfen Einschnitt zwischen Sinneseindrücken einerseits und Empfindung und Erkenntnis andererseits ist die sinnliche Bedingtheit der Vernunft gegen früher ganz erheblich eingeschränkt.

Von grundlegender Bedeutung ist in der zweiten Entwicklungsperiode statt dessen die Überzeugung, daß alle unsere Erkenntnis auf positiver Erfahrung beruht,[7] die verschiedener Art sein kann. Lebens-

[1] S. W. I, 246. — [2] ebd. S. 245. — [3] ebd. S. 112. — [4] ebd. S. 114 unten. [5] S. W. II, 271. — [6] ebd. S. 271 f. — [7] ebd. S. 267 unten.

erfahrung und Geschichte sind die eine Wurzel für den mystischen Erfahrungsglauben dieser Periode, hängt doch des Menschen Tun nach Jacobis jetziger Ansicht viel weniger von seinem Denken als sein Denken von seinem Tun ab.[1] In diesem Sinne ist der Weg zur Erkenntnis ein praktischer.[2] So spricht beispielsweise gegen eine Philosophie, die alles von der Eigenliebe herleitet, unwiderleglich die Erfahrung, die Clerdon an Weib und Kindern macht: „Das Daseyn uneigennütziger Liebe, eines Wohlthuns ohne den entferntesten Gedanken an Ersatz, einer alles überwiegenden Treue, habe ich durch sie als Thatsache in mir selbst.“[3] Dergleichen in die Augen fallende Tatsachen weisen das Denken zurecht.[4] Die Gedanken des Menschen richten sich in dieser Weise nach seinen Handlungen, ja sie bilden diese gewissermaßen nur ab.[5]

Ebenso richtet sich die ganze Denkungsart der Menschheit oder ihre Philosophie nach ihren Handlungen und ihrer ganzen Geschichte.[6] Darum kann lebendige Philosophie nichts anderes als Geschichte sein.[7] Sofern in der wechselvollen Geschichte der Menschheit Moral und — in ihrem Gefolge — Religion immer wieder zum Durchbruch und zur Herrschaft gelangen, bietet uns die Geschichte eine lebendige Quelle übersinnlicher Erfahrung. Lebenserfahrung und Geschichte sind Voraussetzung für alle Denkungsart und Erkenntnis überhaupt, vor allem sind sie es aber für den übersinnlichen Glauben. Dieser praktische Weg zum Glauben ist nach Jacobis Meinung ein geheimnisvoller, kein syllogistischer, mechanischer[8] und darum der resultierende Glaube ein mystischer Erfahrungsglaube.

Nahe verwandt hiermit ist der auf die Erfahrung im eigenen sittlichen Handeln sich gründende moralische Weg zum mystischen Glauben. Im Gebrauche seiner als innerstes Leben des Daseins empfundenen moralischen Kraft lernt der Mensch, was ihm Fleisch und Blut allein nicht offenbaren können.[9] In diesem Sinne ist zu verstehen, was Sylli über die Hilfe schreibt, die sie in der Familie einer Todkranken leistet: „Es half diesen schwer Bekümmerten sehr, daß sie mich unter sich hatten. Wie sie mir halfen, das ahndete keinem. Es ist so süß . . . das willige Werkzeug zu seyn, hinter welchem Gott oder ein Engel sich verbirgt.“[10] In dieser Weise erwächst lebendige Erkenntnis aus dem Leben. Auch die Gottheit

[1] Vgl. S. 56 dieser Arbeit. — [2] S. W. IV[1], 214 oben. — [3] S. W. I, 87. — [4] ebd. S. 88 f. — [5] Vgl. S. 56 dieser Arbeit. — [6] S. W. IV[1], 237. — [7] ebd. S. 234, vergleiche daselbst noch bis Seite 238. — [8] Vgl. S. 56 dieser Arbeit. [9] ebd. — [10] S. W. I, 158.

braucht darum nicht unmittelbar empfunden zu werden. Der Mensch wird vielmehr durch ein göttliches Leben Gottes inne.[1] Denn nur durch überirdische Gesinnung kann er zur Erkenntnis des Überirdischen gelangen.[2] Im Erleben sittlich wirkender Kräfte im eigenen Innern hat der Mensch somit ein unmittelbares Zeugnis aus einer übersinnlichen Gotteswelt, wie andererseits gerade die Erkenntnis des Überirdischen zu einem göttlichen Leben führt. In diesem Punkte berühren sich offenbar Moral und Religion. Denn wie der Glaube schon immer als Prinzip der Sittlichkeit galt, so wird in dieser Periode auch umgekehrt gerade das sittliche Handeln eine wesentliche Quelle des Glaubens.

Zugleich bildet dieser moralische Weg zum Glauben das verbindende Mittelglied zwischen jenem aus Lebenserfahrung und Geschichte sich entwickelnden übersinnlichen Glauben und dem im göttlichen Wunder der Freiheit sich uns aufdrängenden eigentlich mystischen Glauben. Denn auf diesen Kern des mystischen Erfahrungsglaubens soll jener praktisch moralische Weg zum Glauben in steter Steigerung vorbereiten. „Liebe, Glaube, Gehorsam: das ist der große Mechanismus, durch welchen wir zur Freyheit, zum wahren Leben gelangen sollen.“[3] Seine eigentliche und stärkste Wurzel hat der mystische Glaube dieser Entwicklungsperiode also erst in der Erfahrung einer im Menschen wirksamen, doch von menschlich endlichem Dasein unabhängig gedachten überirdischen Freiheit.

b) Der im Freiheitswunder begründete mystische Glaube im Vergleich mit Kants reinem moralischen Vernunftglauben.

Der Wille ist, wie Jacobi besonders in dieser Periode betont, eine sich selbst bestimmende und lenkende schöpferische Kraft; ihre innere Möglichkeit und ihre Gesetze müssen dem endlichen Menschen unbekannt bleiben, aber er fühlt diese Kraft als das innerste Leben seines Daseins und ahndet durch sie seinen Ursprung,[4] nämlich die Gottheit. Diese schöpferische Kraft der Freiheit offenbart sich in Geschichte, Leben und sittlichem Handeln, also in menschlich endlichem Dasein; sie selbst aber ist unabhängig von aller menschlichen Bedingtheit, rein göttlichen Ursprungs; ja die Gottheit selbst

[1] S. W. IV[1], 212. — [2] S. W. IV[1], 240; vergleiche dazu noch Seite 245—48. — [3] Jacobis Nachlaß I, 81. — [4] Vgl. S. 56 dieser Arbeit.

offenbart sich dem Menschen in dem unerforschlichen Wunder seiner Freiheit.

Jacobis Äußerungen über die Unmittelbarkeit dieser Erfahrung göttlichen Wesens halten sich auf der mittleren Linie. Da aller Glaube sich zuletzt auf Tatsachen, auf eigene oder fremde Erfahrung stützen muß, jede Erfahrung aber nur aus Empfindungen zusammengesetzt ist, müßten alle, die keine positive Offenbarung annehmen, „den Glauben an Gott, und an ein Leben nach dem Tode aufgeben", wenn Gott sich nicht unmittelbar empfinden oder auf irgend eine Art erfahren läßt.[1] Da nach Jacobis Urteil andererseits, was wir Glauben nennen, nicht unmittelbar durch Empfindung von Wirklichem, sondern durch mittelbare Wahrnehmung des Wirklichen hervorgebracht wird, braucht Gott doch nicht in magischem Sinne unmittelbar empfunden zu werden.[2] Der Glaube an Gott entwickelt sich vielmehr allmählich aus unmittelbarer Selbstbesinnung auf unser höheres Menschentum, dessen Grundtrieb eben die göttliche Freiheit ist.

Aber ehe die Freiheit in ihrer ganzen Fülle unmittelbar empfunden werden kann, muß sie als Tugend wirkende göttliche Kraft erlebt und damit aus ihrer Verborgenheit im Bewußtsein herausgetreten sein. Freilich lehrt schon dieses unser Bewußtsein an sich, da in ihm die Überzeugung liegt, Intelligenz für sich allein sei wirksam, sei die höchste, ja einzige uns wahrhaft bekannte Kraft, „auch unmittelbar den Glauben an eine Erste allerhöchste Intelligenz; an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist. — Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt."[3] Das Vermögen reiner Liebe, deren Gegenstand das Gute und Göttliche im Menschen ist, entwickelt sich nun aber aus der menschlichen Freiheit. Denn als der eigentümliche besondere, vor aller Erfahrung wirkende Instinkt des Menschen, als Grundtrieb der menschlichen Natur[4] begreift die Freiheit nach Jacobi die Kraft der Tugend in sich.[5] „Ja, Freyheit ist der Tugend Wurzel," so behauptet er,

[1] S. W. II, 283; ganz widersinnig wäre es, wie schon hier erwähnt sein mag, Jacobi einen natürlich falschen „logischen Schluß" von der Freiheit auf die Gottheit unterzulegen, was von Chr. Thilo in der „Zeitschrift für exakte Philosophie" in der Tat versucht worden ist.

[2] Allg. Briefw. I, 416. — [3] S. W. IV[1], 32 f. — [4] S. W. V, 79. — [5] ebd. S. 447.

„und Freyheit ist der Tugend Frucht. Sie ist die reine Liebe des Guten, und die Allmacht dieser Liebe. Ein hohes Wesen! wie die Gottheit verborgen — und zudringlich, wie die Gottheit! Denn allein durch Freyheit fühlt sich der Mensch als Mensch; durch sie allein ist Selbstachtung und Zuversicht, Wort und Glaube, Friede, Freundschaft, feste Treue möglich, worauf unter Menschen alles beruht."[1] In dem Zwielicht einer teilweisen Verborgenheit und teilweisen Aufdringlichkeit offenbart sich die Freiheit als göttlicher Grundtrieb der menschlichen Natur.

Gleicherweise offenbart sich in diesem Göttlichen, dem der ursprüngliche Zusammenhang mit Gott geblieben ist, die Gottheit selbst. „Der Glaube an ein höchstes Wesen überhaupt, als der Quelle alles Seyns und alles Werdens; und der Glaube an einen Gott, der ein Geist ist, sind beyde dem Menschen in der unerforschlichen Thatsache seiner Spontaneität und Freyheit . . . gegeben. Darum ist der Glaube überhaupt an einen Gott dem Menschen natürlich; und am natürlichsten der Glaube an einen lebendigen Gott."[2] Diese Gewißheit braucht nicht mühsam ergrübelt zu werden, vielmehr drängt sich der in dem Geheimnis der Freiheit begründete „Glaube an Gott" allen Menschen auf.[3] Ja durch erregte Liebe, wodurch der Mensch einer göttlichen Natur teilhaftig wird, kann sich Gott selbst dem Menschen zu erkennen geben.[4] Hierin ist auf die zweite Seite jener mystischen Glaubenserfahrung, deren Kern das Freiheitswunder ist, hingewiesen, auf die Mitwirkung Gottes.

Bisher hat sich ergeben, daß der Glaube an die eigene göttliche Natur des Menschen wie auch der Glaube an die Gottheit in der unerforschlichen Tatsache der menschlichen Freiheit wurzelt, welche sich in dem Vermögen reiner Liebe als lebendig wirkende Kraft entfaltet. Die Tatsache der Freiheit muß freilich im menschlich endlichen Dasein erfahren werden; sie wirkt jedoch unabhängig von aller Erfahrung. Mithin erscheint der Glaube, wenn er auch auf eigene oder fremde Erfahrung sich stützt, durchaus nicht als Frucht von außen kommender sinnlicher Empfindungen. Sein ursprünglichster Quell ist vielmehr das übersinnliche Freiheitswunder im Menschen selbst. Ja dieses Göttliche in uns genügt nicht allein, es muß ergänzt und unterstützt werden durch den höheren Unterricht einer positiven Offenbarung,[5] wodurch der göttliche Verstand den

[1] ebd. S. 447 f. — [2] S. W. I, 251. — [3] Allg. Briefw. II, 48 f. — [4] S. W. IV[1], 213. — [5] S. W. II, 481 und 486.

menschlichen beständig a posteriori unterstützen muß. In diesem Punkte tritt die Differenz zwischen Jacobis Glauben und dem Kants am klarsten zu Tage.

Die beste Beleuchtung erhalten Jacobis Ansichten über den praktischen Weg zu seinem auf Freiheit gegründeten Glauben durch einen von ihm selbst wiederholt angestellten Vergleich mit Kants praktischem Vernunftglauben. Obgleich Jacobi nie verkannt hat, daß in der Auffassung des praktischen Weges, auf dem die Vernunft zum Glauben gelangt, ein fundamentaler Unterschied zwischen ihm und Kant besteht, kann er, als er um seiner Glaubenslehre willen anfangs überall als Phantast verschrieen wird, zu seiner Verteidigung mit einem gewissen Rechte seinen mystischen Glauben dem moralischen Glauben Kants gleichstellen und sich auf ihn berufen.[1] Denn einen damals unerhörten, nämlich innerphilosophischen Gebrauch des Wortes Glauben haben beide Denker allerdings miteinander gemein. Sie begegnen sich in dem Bestreben, die von der dogmatischen Schule versuchte rationalistische Verwandlung des Glaubens in ein Wissen einerseits und den von Natur aus nicht in der menschlichen Vernunft begründeten, mithin außerphilosophischen Glauben an historisch bedingte Dogmen andererseits zu vermeiden, ohne in den Atheismus zu geraten, auf den nach ihrer Überzeugung alles rein logische Denken zuletzt hinauskommen muß. Beide nehmen hierin einen gleichen Standpunkt ein. Wieso dieses ihr Vorgehen etwas Neues und bis dahin Unerhörtes bedeutet, ist, was Kant anbetrifft, von Professor Vaihinger in seinem Geleitwort zu Sängers Schrift „Kants Lehre vom Glauben" näher auseinandergesetzt worden. Indem ich im einzelnen auf diese Vorrede verweise, fasse ich das Ergebnis in einer Form, in der es zugleich für Jacobi gilt, dahin zusammen, daß Kant und Jacobi das gleiche Novum in die Philosophie eingeführt haben, indem sie beide — unabhängig voneinander — Begründer eines innervernünftigen und damit innerphilosophischen Glaubens geworden sind.

Trotzdem ist die Auffassung des Glaubens bei beiden Philosophen grundverschieden. Wie Fichte in Abhängigkeit von Kant mit einem genialen Wurfe Kants System nach seiner theoretischen Seite bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt hat, so hat Jacobi bereits vor Erscheinen von Kants Kritik der praktischen Vernunft

[1] S. W. IV², 256.

Kants Anschauungen nach der praktischen Seite hin überboten. Deshalb wendet sich Jacobi mit Recht gegen die Unterstellung, sein Glaube sei nur eine Abart des Kantischen Glaubens. „Die Jenaer sind gar zu schlimme Vögel," schreibt er an Hamann, „daß sie mich zwischen dem blinden und dem Kantischen Glauben in die Mitte stellen. Den Kantischen Glauben kann ich unmöglich auf mir sitzen lassen. Ich möchte eben so wohl den Verdacht ich weiß nicht welcher Sünde auf mir haben."[1] Ja er brandmarkt Kants Kritizismus noch kurz vor Erscheinen der Kritik der praktischen Vernunft[2] als ein „System, welches alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund ausrottet, und für die wichtigsten Gegenstände nur einen blinden ganz und gar Erkenntnißleeren Glauben übrig läßt, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat".[3] Von diesen unhaltbaren Vorwürfen ist Jacobi nach Erscheinen weiterer Schriften Kants allmählich selbst mehr oder weniger zurückgekommen. Doch bleibt seine Polemik nach wie vor die gleiche gegenüber dem systematischen Formalismus Kants, der das ihm „als Menschen" „rein offenbarte, selbstständige Wissen" „als Lehrer der Philosophie" „in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig achtete".[4]

Im Rahmen dieser Abhandlung ist Jacobis Auseinandersetzung mit Kant nur insofern von Interesse, als sich Jacobis Lehre vom Glauben durch den Gegensatz zu dem Glauben bei Kant verdeutlichen läßt. Der bei beiden verschiedene Ausgangspunkt des praktischen Weges zu der bei beiden für den Glauben grundlegenden Gewißheit der Willensfreiheit ist für ihre Unterscheidung besonders wichtig.

a. Im Gegensatz zu Jacobi will Kant im Interesse einer gründlichen Einsicht zunächst alle Möglichkeit, mit Hilfe der spekulativen Vernunft zur Theologie zu gelangen, widerlegt haben, um dann als notwendiges Ergänzungsstück derselben ein in der menschlichen Vernunft begründetes übersinnliches Vermögen der Kausalität annehmen zu können, was mit dem Namen der Freiheit sich zwar benennen, aber nicht begreifen lasse.[5] Durch eine glänzende Kritik der theoretischen Vernunft schafft Kant infolgedessen freie Bahn für seinen Glauben.

[1] S. W. IV³, 278; vgl. auch Allg. Briefw. I, 410. — [2] Vgl. S. W. II, 19. [3] S. W. II, 217. — [4] S. W. III, 369 f. — [5] ebd. S. 522.

b. In der Kritik der praktischen Vernunft behandelt Kant in erster Linie die Idee der Freiheit.[1] Die Möglichkeit ihrer Realität gründet er auf die Trennung der sensiblen von der intelligiblen Welt, durch die er den Widerspruch zwischen Freiheit und Naturmechanismus aufzuheben sucht.[2]

c. Darauf wird der Idee der Freiheit „objektive Realität" verschafft.[3] Kant geht von dem Pflichtbewußtsein des Menschen aus. Der Glaube an die sittliche Verpflichtung gilt ihm als einzig sichere Grundlage für die Überzeugung von der Freiheit des Willens.[4] Nachdem er die reale Gültigkeit der Idee der Freiheit als Voraussetzung des Sittengesetzes angenommen hat, beweist er von hier aus auf dem Umwege durch den Begriff des höchsten Gutes die Realität der Idee der Unsterblichkeit und der Idee Gottes.[5] Offenbar geht Kant wie auf theoretischem so auch auf praktischem Gebiete überall schrittweise und folgerichtig vor.[6] Systematisch leitet er aus dem Glauben an die moralische Verpflichtung den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ab.

d. Der ganzen Begründung entsprechend nennt Kant seinen Glauben an die Realität dieser drei Ideen ein Postulat der reinen praktischen Vernunft oder einen reinen moralischen Vernunftglauben.[7]

a. Im Gegensatz zu Kant gestattet sich Jacobi, mit rascheren Schritten auf das entfernte Ziel loszugehen. Er erklärt ohne weiteres die Unmöglichkeit, mit Hilfe der spekulativen Vernunft zum Theismus zu gelangen.[8] Die Art, wie er sich über eine eigene Kritik der spekulativen Vernunft hinwegsetzt, vergleicht Jacobi selbst mit einem Salto mortale.

b. Im Mittelpunkt von Jacobis Lehre vom Glauben steht — wenigstens in der zweiten Entwicklungsperiode — seine Behauptung, daß der Mensch beim Handeln und besonders beim sittlichen Handeln ein unmittelbares Gefühl eigener Kausalität und auf Grund dieser inneren Erfahrung die unmittelbare Gewißheit übersinnlicher Freiheit habe. Den Glauben an die Willensfreiheit, dieses unmittelbare Gefühl einer übersinnlichen Kraft im Menschen, gründet Jacobi in

[1] Vgl. Sänger, Kants Lehre vom Glauben, S. 62. — [2] Vgl. Kants Kritik der praktischen Vernunft, Ausg. von J. H. v. Kirchmann 1897, S. 107—128, bes. 123 f. — [3] Sänger, S. 62. — [4] ebd. S. 71. — [5] ebd. S. 63. — [6] Vgl. ebd. S. 62 f. [7] ebd. S. 162. — [8] Nach Kants Worten in S. W. III, 522.

geradem Gegensatz zu Kant auf eine Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Übersinnlichen, des Natürlichen mit dem Übernatürlichen, womit er alle Widersprüche zu lösen glaubt.[1]

c. Jacobi folgert seinen Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, seinen Glauben an eine übersinnliche Welt überhaupt, dementsprechend nicht wie Kant aus dem Bewußtsein sittlicher Verpflichtung. Er erfährt ihn vielmehr unmittelbar beim täglichen sittlichen Handeln. Darin besteht der „praktische" Weg, der zu einem Glauben führt, dessen mystische Grundlage die wunderbare Freiheit im Menschen ist.

Aber die in der Freiheit empfundene übersinnliche Natur des Menschen an sich ist allein nicht hinreichend, dem metaphysischen Glauben unbedingte Gewißheit zu verschaffen; diese entspringt vielmehr aus der unmittelbaren Anschauung, welche das vernünftige Wesen von sich selbst, von seinem Zusammenhange mit dem Urwesen und einer abhängigen Welt hat.[2] Der hiermit angedeutete fundamentale Unterschied zwischen Jacobis und Kants Lehre vom Glauben tritt in einer Äußerung Jacobis über sein Verhältnis zu Kant aus dem Anfang der nächsten Entwicklungsperiode noch deutlicher in Erscheinung. „Durch gute Wahrnehmung," so schreibt Jacobi an den Kammerherrn von Hennings, „wird die Imagination verständig; und daß diese so verständig wie möglich sey, daran ist alles gelegen. Sie bleibt es aber keinen Augenblick, oder nur zufällig durch sich selbst, wenn sie mit dem Verstande allein ist; dieß beweisen die Träume, dieß beweisen jene Gemüthskranke, die über alle Dinge, ein einziges ausgenommen, verständig urtheilen. Ich glaube darum nicht mit Kant, daß der menschliche Verstand a priori der Natur ihre Gesetze giebt, sondern daß der göttliche Verstand, der die Natur eingerichtet hat, den unsrigen beständig a posteriori unterstützen muß. Die Augen recht aufzuthun und sie mir recht auszuwaschen, ist meine große Sorge; zum besser sehen kann ich von innen heraus wenig thun."[3] Daraus geht hervor, daß die Grundeigenschaft des Jacobischen Glaubens, welche dem reinen moralischen Vernunftglauben Kants vollkommen abgeht, dessen mystische Natur ist, die auf einem Zusammenhang der menschlichen Vernunft mit Gott beruht und in einer beständigen Einwirkung Gottes auf die übersinnliche Seite der menschlichen Vernunft besteht.

[1] ebd. S. 530. — [2] ebd. S. 530 f. — [3] Allg. Briefw. II, 226.

d. In der gegenwärtigen Entwicklungsperiode erscheint Jacobis Glaube demnach in Übereinstimmung mit Kants innerphilosophischem als innervernünftiger und im Gegensatz zu Kants moralischem Vernunftglauben als mystischer Erfahrungsglaube.

Eine andere Formulierung des Gegensatzes zwischen Kants und Jacobis Glaubensbegriff, wie sie sich aus der Weiterentwicklung von Jacobis Glaubenslehre ergibt, mag hier bereits Platz finden. Da später als Organ des übersinnlichen Glaubens die göttliche Vernunft auftritt, die Bedeutung der praktischen Lebenserfahrung dagegen zurücktritt, muß Jacobis mystischer Erfahrungsglaube in der letzten Entwicklungsperiode im Gegensatz zu Kants moralischem Vernunftglauben als mystischer Vernunftglaube bezeichnet werden.[1]

Nachdem hiermit die gänzliche Verschiedenartigkeit des praktischen Weges zum Glauben bei Kant und Jacobi nachgewiesen und der charakteristische Unterschied ihres Glaubensbegriffs festgestellt ist, wird die weitere Untersuchung ihr Augenmerk allein auf die mystische Seite des Glaubensbegriffs als das Hauptmerkmal des Jacobischen Glaubens zu richten haben.

Zuvor sei noch ein Wort über die Abhängigkeit Jacobis von Kant eingefügt. Kant hat auf Jacobis Entwicklung im großen und ganzen so wenig Einfluß gehabt, daß von einer wirklichen Abhängigkeit Jacobis gar nicht die Rede sein kann. Auf den wichtigsten Teil von Jacobis Philosophie, auf die Entwicklung des Glaubensbegriffs hat Kant jedenfalls nicht den geringsten Einfluß gehabt. Auch den kritisch philosophischen Unterbau seiner Lehre vom Glauben hat Jacobi unabhängig von Kants Kritik der theoretischen Vernunft selbst geschaffen. Der trotzdem nachweisbare teilweise Einfluß von Kants Kritizismus auf Jacobis Glaubensphilosophie verteilt sich auf die verschiedenen Entwicklungsperioden sehr ungleich. Nicht ohne Bedeutung ist, daß in der ersten Entwicklungsperiode durch Kants glänzende Kritik der logischen Demonstration Jacobis Nichtachtung des logischen Denkens, die in dem berühmten Salto mortale des Verstandes ihren charakteristischen Ausdruck gefunden hat, durch einen anerkannten Philosophen in gewissem Grade gedeckt

[1] Vgl. hierzu S. W. II, 34—55 und besonders die späteren Ausführungen in dieser Arbeit.

worden ist. Diese Bestätigung und Stärkung des Jacobischen Standpunktes hat aber nicht den geringsten sachlichen Einfluß gehabt. Jacobis Entwicklung ist in dieser Beziehung vielmehr, wie aus der kleinen Nebenbetrachtung über Abstraktion und Intuition[1] aus dem Jahre 1773 hervorgeht, bereits vor Erscheinen von Kants Kritik der theoretischen Vernunft abgeschlossen. Dagegen hat eine der vorkritischen Schriften Kants, die Abhandlung über „den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ aus dem Jahre 1763 einen starken Einfluß auf den jungen Jacobi ausgeübt. Wer jedoch Jacobis ursprünglichste Anschauungen kennt, kann getrost sagen, daß auch diese Schrift ihm nichts wesentlich Neues gebracht, sondern nur Wasser auf die Mühle gegossen hat. Ein anderweitiger Einfluß kommt während der ganzen ersten Entwicklungsperiode nicht in Frage.

In der zweiten Entwicklungsperiode läßt sich überhaupt keine Spur einer positiven Beeinflussung Jacobis durch Kant nachweisen.[2] Anders steht es mit der dritten Entwicklungsperiode, in der Kants Einfluß zu einer wesentlichen Umwandlung des philosophischen Unterbaus der Lehre vom Glauben mit beigetragen hat. Kants berühmte Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft hat Jacobi zu einer analogen streng durchgeführten Unterscheidung zwischen reflektierendem Verstand und offenbarender Vernunft geführt,[3] welche Grundlage der Lehre vom Glauben in ihrer Vollendung geworden ist.[4] Aber auch hier hat Kant nur den Anstoß zu einer organischen Entwicklung gegeben. Eine direkte Abhängigkeit Jacobis von Kant kann ich auch hierin nicht sehen. Dagegen wird die Nebenordnung der Sinnlichkeit mit eigener selbständiger Bedeutung[4] neben die übersinnliche Vernunft auf Kantischen Einfluß zurückzuführen sein.

c) Das mystische Schauen.

Unmittelbar mit dem Freiheitsglauben hängt Jacobis ausgesprochener Mystizismus zusammen. Wo die schaffende Liebe immer fühlbarer wird, ist es ganz unmöglich, „daß der Mensch an dem ihn durchdringenden Dasein Gottes zweifle“.[5] Allerdings macht die

[1] Vgl. S. 18 ff. dieser Arbeit; bes. S. 20, Anm. — [2] Näheres siehe in der obigen Vergleichung zwischen Kant und Jacobi. — [3] Vgl. S. W. II. 221, Anm. — [4] Näheres darüber findet sich in dieser Arbeit in den Abschnitten über die Vernunft und die Sinnlichkeit in der dritten Periode. — [5] S. W, IV[1], 240.

Freiheit in der gegenwärtigen Entwicklungsperiode den wesentlichen Kern des Göttlichen im Menschen aus. Trotzdem vermag der Mensch auch ohne ihre Vermittlung das ihn durchdringende Dasein Gottes in mystischem Genusse unmittelbar zu erfassen, da er seinem Wesen nach ein religiöses Geschöpf ist.[1] Ja jede Art seines Lebens und Daseins gilt Jacobi als eine Art des Lebens und Daseins des höchsten Wesens selbst.[2] Stärker kann die rein mystische Grundlage der Lehre vom Glauben kaum betont werden.

Daß sich Jacobis Weltanschauung innerhalb der gegenwärtigen Entwicklungsperiode allmählich immer mystischer gestaltet, läßt sich durch eine ganze Anzahl von Belegen erhärten. Ausgegangen ist diese Entwicklung entschieden von Hamanns christlichem Mystizismus. Im Anschluß an die lebhafte Anerkennung, die Jacobi über die mystischen Schriften von Sebastian Frank und Gerhard Terstegen ausspricht, bemerkt er Lavater gegenüber: „So weit das Christenthum Mysticismus ist, ist es mir die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken läßt; desto weniger komme ich mit dem historischen Glauben fort.“[3] Ja dem Grafen Stolberg gegenüber bezeichnet sich Jacobi selbst später ausdrücklich als Mystiker.[4] In dieser Richtung ist auch Herders Einfluß wirksam gewesen, dessen Annahme eines *Θεῖον* im Menschen[5] Jacobi im Sinne des Sokrates übernommen hat.[6] Am stärksten scheint auf die mystische Entwicklung Jacobis die Philosophie der Griechen eingewirkt zu haben. Hierbei steht Platon,[7] auf dessen verwandten Mystizismus sich Jacobi mit Vorliebe beruft, an allererster Stelle, wenn er auch gelegentlich auf den Mystizismus eines Epiktet und Antonin ausdrücklich verweist.[8]

Wie Jacobis Glaubensbegriff in dieser Periode dementsprechend in jeder Form weit deutlicher als bisher seine mystische Natur erkennen läßt, so vermag sich der eigentlich mystische Glaube des Menschen, da sein eigenes Leben mit Gott unmittelbar zusammenhängt,[9] in wirklichem mystischen Genuß bis zur Geisteshöhe der Seligkeit Gottes selbst zu steigern. Mit seiner Güte läßt sich Gott zu uns herab und spricht mit dem Menschen,[10] dem er Odem gab aus seinem Munde, durch Gefühle seines eigenen Lebens, seiner

[1] S. W. III, 540. — [2] S. W. I, 134. — [3] Allg. Briefw. II, 55. — [4] ebd. II, 144. — [5] S. W. IV[1], 246 f. — [6] ebd. S. 33. — [7] S. W. I, 245; vgl. auch S. 404. — [8] S. W. IV[1], 29.

[9] Atem Gottes ist unser Leben. Allg. Briefw. II, 19 und S. W. II, 273.

[10] Vgl. S. W. II, 481: „Imbecillitatem hominis und securitatem Dei **wechselsweise zu vereinigen**, lehrt uns das System zu dem wir uns bekennen.“

eigenen Seligkeit.[1] Mit dem Grade solcher Geisteshöhe steigert sich[2] Gottesahndung und Ahndung der Unsterblichkeit.[3] Jacobi kennt einen Frieden Gottes,[4] eine stille Sammlung, ein feierliches Schweigen der Seele, das er Andacht nennt, ein festes Ansaugen an Schönes und Gutes.[5] „Angeschmiegt an das Unsichtbare mit allen meinen Gefühlen, so habe ichs, so halte ichs; es umfaßt, trägt und hebt mich,“ läßt er Sylli im Allwill sagen.[6] Daß ein derartiges mystisches Schauen der Gottheit in seligem Genusse neben dem in der Freiheit begründeten mystischen Erfahrungsglauben trotz ihrer innersten Verwandtschaft als eine besondere Seite des Jacobischen übersinnlichen Glaubens zu gelten hat, läßt sich aus Jacobis eigenen Worten herleiten. Denn „aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genusse der Freyheit, die Idee eines Freyen, aus dem Genusse des Lebens, die Idee eines Lebendigen, aus dem Genusse des Göttlichen, die Idee eines Gott Ähnlichen — und Gottes“.[7] Mit alle dem kann danach nur ein nicht einmal durch die Freiheit vermitteltes besonderes gefühlsseliges, mystisch innerliches Erfahren gemeint sein, das auf einem Herablassen Gottes beruht und in einem festen Ansaugen und Anschmiegen an das Unsichtbare, in dem Genusse des Göttlichen besteht.

Von nicht geringer Bedeutung für die Entwicklung der Glaubenslehre ist es, daß Jacobi das „offenbarende Vermögen“,[8] dessen Notwendigkeit er gleich im Anfang der zweiten Entwicklungsperiode erkannt hat, in seiner 1787 erschienenen Schrift „David Hume über den Glauben“ zum ersten Male bestimmt umgrenzt und als Sinn des Menschen besonders bezeichnet. „Der Sinn des Menschen — das Wort Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung als Wahrnehmungsvermögen überhaupt genommen — das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Maaß den Vorzug eines Geistes vor dem andern bestimmt.“[9] Dies offenbarende Vermögen der Wahrnehmung überhaupt[10] ist nach Jacobi zweifellos das Organ des erkenntnistheoretischen Glaubens überhaupt. Andern Ortes nennt er das Vermögen aller Offenbarung einen „ursprünglichen Instinkt, mit dem alle Erkennt-

[1] S. W. IV[1], 250; zu ersterem vgl. auch S. W. II, 480. — [2] Vgl. hierzu S. W. IV[1], 240. — [3] S. W. II, 285; vgl. auch ebd. S. 481. — [4] S. W. IV[1], 212 f. — [5] S. W. I, 229. — [6] ebd. S. 169. — [7] S. W. IV[1], 241. — [8] S. W. II, 284. — [9] ebd. S. 270. — [10] ebd. S. 284.

niß der Wahrheit anfängt".[1] Da uns dieser Instinkt „gebietet, Wesen und Wahrheit, als das Erste und Festeste, unmittelbar, vorauszusetzen", muß er uns, so behauptet Jacobi im Allwill, „auch von Wahrheit und Wesen, unmittelbar, eine Vorstellung geben", obgleich er „nichts als seine Gewalt und Erstgeburt" für sich aufzuweisen hat.[2] Dieser eigentümliche vor aller Erfahrung wirkende Instinkt des Menschen[3] ist gleichsam, wie man auch hiervon sagen darf, als der geheime Handgriff des Schöpfers der Mittler aller Wechselbeziehung[4] wenn nicht überhaupt[4] so doch zwischen Gott und Menschen.

An dieser Stelle soll nicht unterlassen werden, auf Jacobis scharfe Polemik gegen den deistischen Standpunkt[5] des Berliner Philosophen Nicolai und seiner Anhänger hinzuweisen, zu dem Jacobis Lehre von einem innerphilosophischen mystischen Glauben naturgemäß im schärfsten Gegensatze steht. In den 1788 erschienenen Betrachtungen „über die Vernunft, welche nicht die Vernunft ist", weist er nach, daß sich die Deisten weder auf „jenen Naturglauben", „jenen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, welchen die Natur allen Menschen predigt", berufen dürfen, da sie ihn selbst „mit dem Aberglauben in eine Klasse" gesetzt haben, noch mit ihren vermeintlichen Gottesbeweisen als einer „selbstgemachten Offenbarung" einen „dauerhaften metaphysischen Gott" zu stande bringen können. In Wirklichkeit ist ihr Standpunkt vielmehr nur eine Selbsttäuschung. Denn „ihr Glaube ist allemal die Vernunft, und sie wissen auch die Vernunft eines andern an nichts als an seinem Glauben zu erkennen". Sie „fragen nur, was er für Meynungen hat: ob diese mit dem Canon übereinstimme oder nicht übereinstimme, das entscheidet".[6] Infolgedessen hat die Polemik der Deisten gegen fremden Glauben gar keine innere Berechtigung. Wie Jacobi an den jüngeren Grafen Stolberg schreibt, ist ihre Tendenz in Wirklichkeit überhaupt nicht religiös, da sie „eigentlich nur bemüht sind, die Sache des Christenthums und des Aberglaubens in Eins zu werfen, und den Geist aller Offenbarung verdächtig zu machen".[7]

[1] S. W. I, 121; vgl. auch ebd. I, XII, Anm. — [2] ebd. S. 122 f. — [3] Vgl. auch diese Arbeit S. 70 unten. — [4] Vgl. S. W. II, 272 und diese Arbeit S. 78, Anm. [5] Jacobi nennt ihn ursprünglich Theismus; vgl. S. W. II, 475, Anm. — [6] Aus S. W. II, 464—494, bes. 468, 483, 473, 492 f.; vgl. auch S. W. IV², 270. — [7] Allg. Briefw. I, 478.

Bemerkenswert ist hierbei vor allem Jacobis von Kant ganz unabhängiges äußerst lebhaftes persönliches Interesse[1] an der Bekämpfung des Deismus, der sich anmaßt, mit logischen Vernunftgründen in das Gebiet des Metaphysischen vordringen zu können.

Zu beachten ist weiter, daß es Jacobi in diesem Kampfe nicht verschmäht, sich mit seinem Glauben wieder auf die Seite der christlichen Religion zu stellen. Wie im Anfange der Entwicklungsperiode die verschiedenen Unglücksschläge, so scheint jetzt der gemeinsame Gegensatz gegen den Hochmut des Deismus eine Annäherung an das positive Christentum anzubahnen. So erklärt er in ähnlichem Zusammenhange geradezu: „Gott können wir nicht werden. Teufel sollen wir nicht werden — was bleibt übrig, als Jünger Christi zu seyn. Liebe, Glaube, Gehorsam: Das ist der große Mechanismus, durch welchen wir zur Freyheit, zum wahren Leben gelangen sollen."[2] Übrigens steht auch der sich steigernde Mystizismus in der Begründung von Jacobis Glaubenslehre mit seiner Annäherung an die christliche Religion in vollem Einklang, wenn auch seine Lehre zunächst noch einen rein philosophischen, mehr ethisch als religiös interessierten Charakter behält.

4. Der moralisch wirksame Glaube auf mystischer Grundlage.

Es ist ein bedeutender Zug in Jacobis Auffassung des Glaubens, daß dieser bei ihm nicht auf das Gebiet der Erkenntnis beschränkt bleibt, sondern ein Zustand der ganzen Persönlichkeit ist wie der christliche Glaube. Als Element aller Wirksamkeit behält Jacobis Glaube in der zweiten Entwicklungsperiode seine bisherige prinzipielle Bedeutung für die Lehre vom Sittlichen unverändert bei. Denn „nur soviel ist Gutes im Menschen . . ., als er Fähigkeit zu ahnen und zu glauben hat."[3] Über das Verhältnis dieses sittlichen Glaubens zu Vernunft und Verstand spricht sich Jacobi im Allwill dahin aus, „daß es zur gesunden Vernunft wenig oder nichts thut, ob ein Mensch von Natur einen großen Verstand oder einen kleinen hat; sondern darauf, wie seine Phantasie beschaffen und gezügelt ist", kommt es an . . . „Damit bleibt denn auch und gilt unveränderlich in ihnen was ihnen als

[1] ebd. II, 9. „Ich hasse, wie ich nichts in der Welt hasse, jene berlinische Wahrheitsliebe." — —
[2] Jacobis Nachlaß I, 81. — [3] S. W. I, 245.

Grundsatz, Regel oder Glaube ehrwürdig geworden ist".[1] Dadurch erklärt sich ohne weiteres, daß das tiefgreifendste Gebot am wenigsten eingesehen werden kann. „Je mehr sich ein Gebot auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung . . . bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben."[2] Dieser Glaube soll demütiger Natur sein. Eigener Dünkel führt zum Laster.[3] Und fest muß dieser Glaube sein. „Ohne einen festen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, bringen sie es nie zu Stande, daß Ja Ja und Nein Nein bleibe."[4] Nach dem Grade dieses demütigen und festen Glaubens im Menschen richtet sich unmittelbar die Trefflichkeit seines Charakters und seines sittlichen Wirkens. „Je mehr Sinn jemand für das Unsichtbare in der Natur und im Menschen zeigt; je wirksamer und thätiger aus dem Unsichtbaren in ihm selbst er sich beweist, für desto vortrefflicher müssen wir ihn achten, und achten wir ihn allgemein."[5] Rechte Beschaffenheit der Phantasie, ein Ahnden und Glauben an Unsichtbares in der Natur und im Menschen, an Gott und Unsterblichkeit ist der Mutterboden für gesundes moralisches Urteil und sittliches Handeln. Der Glaube ist hier in gleicher Weise wie früher schon im Woldemar als Grundlage von aller Weisheit und Tugend gedacht.

Doch erst die geheimnisvolle Tatsache der Freiheit vermag, ihrer zentralen Bedeutung für den mystischen Erfahrungsglauben entsprechend, in der jetzigen zweiten Entwicklungsperiode dem moralisch wirksamen Glauben eine besondere und festere Grundlage zu geben. Die Haupttriebfeder des sittlichen Handelns ist ein unmittelbares Verantwortungsgefühl höherer Art, welches in dem allen Menschen unbedingt unverlierbaren Glauben an Willensfreiheit enthalten ist; und nicht etwa — hierin wendet sich Jacobi gegen eine freilich erst für seine Zwecke zugestutzte Ansicht Kants — ein Denken oder Überlegen, der Gedanke an ein Gesetz, an einen kategorischen Imperativ. Solange noch ein Funken Ehre im Menschen wohnt, „solange ist ein unwidersprechliches Zeugniß der Freyheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innerliche Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er diesen Glauben verläugnen, aber er bleibt

[1] ebd. S. 164 f. — [2] S. W. IV[1], 243 f.

[3] ebd. S. 242, nach dem Zusammenhange läßt sich jener Glaube allenfalls als genial, aber in demütigem empfangenden Sinne, und darum kaum als revolutionär auffassen. — [4] S. W. III, 540. — [5] S. W. I, 245 f.

im Gewissen, und bricht einmal unversehens hervor, wie im Mahomet des Dichters, da er in sich gekehrt und betroffen die schauderhaften Worte ausspricht: Il est donc des remords! — Allein nicht einmal mit dem Munde kann er ganz verläugnet werden, dieser Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit widerstehen werde; wer nur, daß er hier überlegen, Vortheile oder Nachtheile in Betracht zu ziehen, an Grad oder Größe oder auch an einen categorischen Imperativ, an ein Gesetz zu denken nöthig habe?"[1] Jacobis Überzeugung, daß sich der Mensch, um sittlich zu handeln, nicht eines Gesetzes oder eines kategorischen Imperatives bewußt zu sein braucht, daß die bei allen Menschen gleichartige reine Vernunft nicht Grundlage ihres verschiedenartigen Lebenswandels sein kann,[2] läßt ihn im Unterschiede von Kant alle menschliche Tugend nicht auf ein allgemeines formales Pflichtbewußtsein, sondern auf die unmittelbar erfahrbare Tatsache eigener göttlicher Freiheit und damit überhaupt auf eine in der individuellen menschlichen Persönlichkeit tief verborgene geheime Kraft begründen, welche stärker ist als der Tod.[3]

Der aus dieser geheimen Kraft sich entwickelnde moralische Glaube und der metaphysische Glaube werden dem Standpunkte der zweiten Entwicklungsperiode entsprechend beide gemeinsam auf derselben geheimnisvollen mystischen Grundlage beruhen. Beide sind in der Tat darauf zurückzuführen, daß unser Leben im letzten Grunde Atem Gottes ist.[4] „Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen. — Ich halte diesen andern Geist für den Odem Gottes in dem Gebilde von Erde."[5] „Und die Ehrfurcht vor diesem Göttlichen, ist was aller Tugend, allem Ehrgefühl zum Grunde liegt."[6] Doch geht der moralisch wirksame Glaube keineswegs ganz in dem metaphysischen Glauben auf, er hat vielmehr als Ausfluß einer ursprünglichen göttlichen Willensrichtung eine besondere unmittelbare Beziehung zu dem göttlichen Urgrunde. „Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freyen Intelligenz ist: so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens Ausdruck eines Göttlichen Willens seyn. Dieser Ausdruck in der Creatur

[1] S. W. IV[1], 29 f. — [2] S. W. I, 236. — [3] ebd. S. 237. — [4] Vgl. dazu die Darstellung des mystischen Glaubens S. 78 dieser Arbeit, bes. Anm. 10 — [5] S. W. IV[1], 32. — [6] ebd. S. 33.

ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft es zu erfüllen nothwendig mit gegeben seyn muß."[1] Daraus ergibt sich, daß die das menschlich endliche Dasein durchdringende Tugend auch göttlicher Natur ist. „Handlungen, welche aus diesem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Gesinnungen selbst, göttliche Gesinnungen."[2] Der moralisch wirksame Glaube ist dem mystischen Glauben demnach wesensgleich. Auch bei ihm tritt in der gegenwärtigen Entwicklungsperiode der mystische Grund bedeutend stärker hervor, da die sittliche Betätigung jedes Wesens, anscheinend unabhängig von dem nur erkenntnistheoretisch metaphysischen Glauben, auf einen besonderen moralischen Grundtrieb der Natur bezogen und teils als Auswirkung der eigenen göttlichen Freiheit, teils als Folge einer ursprünglichen, dem Menschen mitgegebenen göttlichen Willensrichtung aufgefaßt wird.

5. Der sensuelle und intellektuelle Glaube in neuer mystischer Form.

Während die bisherigen Glaubensarten trotz ihrer verschiedenartigen Form sämtlich auf die übersinnliche Welt bezogen sind und in dieser ihre stärksten Wurzeln haben, beziehen sich der sensuelle und intellektuelle Glaube ausschließlich auf die Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge und Vorgänge in der Natur. Trotzdem haben auch sie als wahrhaft wunderbare Offenbarung zu gelten. Denn beide werden in dieser Periode nicht nur auf ein gemeinsames offenbarendes Vermögen begründet, sondern erhalten auch eine der neuen Entwicklungsstufe entsprechende schärfer ausgeprägte mystische Form.

a) Der sensuelle Glaube.

Dem bisher nur in einem einzigen Briefe flüchtig berührten Glauben an die Wirklichkeit von Dingen außer uns widmet Jacobi in der zweiten Entwicklungsperiode eine gleiche Sorgfalt wie der Darstellung des übersinnlichen Glaubens. Die Empfindung der Wirklichkeit von Dingen außer uns bezeichnet Jacobi im Jahre 1785 zum ersten Male als Glaube. In dem Schlußabschnitt des dritten Briefes an Mendelssohn heißt es: „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß auffer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte,

[1] ebd. S. 34. — [2] ebd. S. 35.

wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich."[1] Hiermit wird zunächst bestätigt, was sich schon aus der kurzen Darstellung der ersten Entwicklungsperiode erschließen ließ, daß die Wirklichkeitswahrnehmung etwas von der eigentlichen qualitativen Sinnesempfindung ganz Verschiedenes[2] ist und jenes Wirklichkeits- oder Glaubensgefühl der Wahrnehmung äußerer Dinge keine geringere Gewißheit gibt, als wir sie der Wahrnehmung unserer eigenen Existenz zuschreiben. Auch hier wird betont, daß zur Ermöglichung einer Wirklichkeitswahrnehmung das Du ebenso beitragen muß wie das Ich; mit einer bloß als Gedanke zurückbleibenden Dingvorstellung dagegen scheint die Selbstwahrnehmung nicht mehr in Verbindung gebracht zu werden.

Eingehender behandelt Jacobi den Glauben an die Wirklichkeit der Außenwelt in seinem Gespräche „David Hume über den Glauben". Zunächst wendet er sich dagegen, daß „jede Bejahung, die nicht auf Vernunftgründen beruhe", ohne weiteres ein blinder Glaube genannt werden dürfe,[3] sei doch die unmittelbare Gewißheit der äußeren Gegenstände, sofern man darunter vom Standpunkte des entschiedenen Realismus aus verstehe, daß die Dinge uns nicht nur als außer uns erscheinen, sondern „daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen", nur mit dem Worte Glaube zu bezeichnen.[4] Denn die Wahrnehmung eines Dinges außer uns, für dessen Dasein wir gar keinen Beweis haben, müssen wir schlechterdings unbegreiflich finden.[5] Ein solches Urteil kann sich auf nichts weiter stützen als auf das Faktum, daß die Dinge wirklich an sich vorhanden sind, also in der Tat „auf nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können".[6]

[1] S. W. IV[1], 211.

[2] Vgl. „Briefe W. v. Humboldts an Fr. H. Jacobi", S. 92 unten: „Es ist ein großer, wichtiger Unterschied zwischen Perception und Sensation, der Wahrnehmung äußerer, und dem Gefühl innerer Veränderungen"; (gegen Kant). — [3] S. W. II, 140. — [4] ebd. S. 143. — [5] ebd. S. 167. — [6] ebd. S. 165 und 167.

„Aber wenigstens doch keine unmittelbare?“ wird ihm eingeworfen. Das gibt Jacobi halb und halb zu. Selbstverständlich geschehe diese Offenbarung „durch ein natürliches Mittel“, aber „in Absicht auf uns“ sei sie unmittelbar, „weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen“.[1] Damit verteidigt Jacobi den Mendelssohnschen Mißverständnissen gegenüber sein Recht, als entschiedener Realist die unmittelbare Gewißheit von dem Dasein wirklicher Dinge außer uns der Sache durchaus gemäß als Glaube und sogar als unmittelbare, wahrhaft wunderbare Offenbarung zu bezeichnen.

Zur sachlichen Begründung seines Glaubens geht Jacobi über, indem er die Frage aufwirft: „Wiefern wir, vernünftiger Weise, dem Bericht unserer Sinne glauben dürfen oder nicht.“[2] Sein erstes Interesse richtet sich darauf, die Mitwirkung irgend welcher Verstandesoperationen beim Entstehen dieser Gewißheit gänzlich auszuschließen. Dem Einwurf, daß „die Überzeugung von dem eigenen Daseyn der Gegenstände unserer Vorstellungen“ nicht auf dem Zeugnis der Sinne, sondern „auf einer Schlußfolge beruhe“, die von einem Vergleich verschieden gearteter Vorstellungen ausgeht, weist Jacobi einfach mit der Frage zurück, ob man es in der Tat so mache. „Also hier dieser Tisch; dort jenes Schachbrett mit seinen aufgestellten Figuren; meine Wenigkeit, die mit Ihnen spricht: wir werden nur durch einen Schluß, aus Vorstellungen, für Sie zu wirklichen Gegenständen? Erst hintennach, durch einen Begriff, den Sie uns beifügen, kommt es dazu, daß Sie uns für etwas außer Ihnen Vorhandenes, nicht bloß für bloße Vorstellungen, für bloße Bestimmungen Ihres eigenen Selbstes halten?“[3] Aber nicht nur der Gedanke an einen logischen Schluß ist hiermit bei dem Glauben an das Dasein sinnlicher Wirklichkeit ebenso entschieden wie beim übersinnlichen Glauben ausgeschlossen, sondern auch die Vorstellung hat mit der Wirklichkeitsempfindung nicht das geringste mehr zu tun.

Auf das Verhältnis der Wirklichkeitsempfindung zur Vorstellung geht Jacobi näher ein. Während früher die Vorstellung den Übergang von der sinnlichen zur übersinnlichen Selbstwahrnehmung vermittelte, wird sie jetzt aus dem Kreise der Wirklichkeitswahrnehmungen ausdrücklich ausgeschaltet und allein dem reflektierenden Verstande zugewiesen. Nur ein wesenhaftes, von unsern Gedanken und Vorstellungen gänzlich unabhängiges Ding ist ein

[1] ebd. S. 167 f. — [2] ebd. S. 169 f. — [3] ebd. S. 174.

vollgültiges Du, welches das seelische Ich in einer Weise zu ergänzen vermag, daß eine Wirklichkeitswahrnehmung und damit bewußtes Sein entsteht. Für das Rätsel, daß uns das Bewußtsein ohne unser Zutun entsteht und wir uns bei der Wahrnehmung äußerer Dinge passiv fühlen, gibt Jacobi eine gegen früher etwas veränderte Erklärung: „Der Gegenstand trägt ebensoviel zur Wahrnehmung des Bewußtseins bei, als das Bewußtsein zur Wahrnehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas außer mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr, als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht; sie erscheinen erst hinten nach in der Reflexion, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. Auch können wir sie immer auf das Reale, wovon sie genommen sind, und welches sie voraussetzen, zurückführen; und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind.“[1] Alle Möglichkeit, durch Vermittlung der Vorstellungen Wirklichkeit wahrzunehmen, ist hiermit bestritten. „Die Vorstellungen können das Wirkliche, als solches, nie darstellen. Sie enthalten nur Beschaffenheiten der wirklichen Dinge, nicht das Wirkliche selbst.“[2] Da „alle bloße Vorstellungen von Gegenständen außer uns nur Copien[3] der unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge“ sind,[4] da sie als „bloße den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen“[5] erst hintennach in der Reflektion erscheinen, haben sie mit der Lehre von der unmittelbaren Wahrnehmung des Wirklichen, mit der Lehre vom Glauben, nur insofern etwas zu tun, als sie, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind stets auf die unmittelbar wahrgenommenen Dinge, „auf das Reale, wovon sie genommen sind“, als auf ihre Quelle zurückgeführt werden müssen.[6]

Am deutlichsten wird das für unsere Untersuchung nicht unwesentliche Verhältnis der unmittelbaren Wahrnehmung zur Vorstellung, wenn man es mit dem Unterschiede von Wachen und Träumen vergleicht. Wenn wir nur Vorstellungen haben, geht es uns so, als wenn wir träumten. „Das Princip aller Erkenntniß,

[1] S. W. II, 175 f. — [2] ebd. S. 232. — [3] In Anlehnung an Humes „copies“; vgl. Gesamtausgabe in 4 Bänden, Boston. Edinburgh. 1854. Band II, 17. — [4] S. W. II, 230 f. — [5] ebd. S. 231. — [6] ebd. S. 231; vgl. auch S. 175 f.

alles Wahrheitsgefühls, aller richtigen Verknüpfung, die Wahrnehmung des Wirklichen verläßt uns."[1] Wir halten dann überhaupt alles, „was uns als objektiv erscheint, für wirklich", müssen also selbst „die ungereimtesten Dinge glauben". Während des Traumes läßt sich daher vom Träumen das Wachen nicht unterscheiden, wohl aber während des Wachens vom Wachen das Träumen![2] Denn wachend empfinden wir wirkliches Dasein, welches das gleichzeitige Dasein von bloß Vorgestelltem ausschließt. In der unmittelbaren Wahrnehmung liegt demnach ein Wahrheitsgefühl von derartiger Überzeugungskraft, daß man ihm etwas bloß Vorgestelltes nicht gleichzusetzen vermag, während in der Vorstellung ein Gefühl der Wahrheit ihres Gegenstandes und damit überhaupt die Möglichkeit eines Wirklichkeitsgefühles nicht enthalten ist.

Daß „Du und Ich beisammen in Einem" sein können, erscheint nach diesen Darlegungen jetzt als ausgeschlossen. Das Du muß allemal etwas Wirkliches außer dem Ich sein, sonst ist keinerlei Wirklichkeitswahrnehmung möglich. Denn da die „nachgemachten Wesen von wirklichen Wesen nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst unterschieden werden können",[3] „muß in der Wahrnehmung des Wirklichen etwas seyn, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist". „Nun betrifft aber dieser Unterschied gerade das Wirkliche."[4] Kurz, „Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit . . . sind Eine und dieselbe Sache".[5] Eine ausschließlich seelische Offenbarung der eigenen natürlichen Wirklichkeit würde diesen Bedingungen nicht entsprechen. Die Verstandesschlüsse und Vorstellungen ausschließende „zwiefache Offenbarung"[6] aller natürlichen Wirklichkeit kann durch nichts anderes mehr vermittelt werden als durch Seele und wirklichen Gegenstand.

Obgleich hiernach die Dinge zur Wahrnehmung ihrer Wirklichkeit immer unmittelbar in Anspruch genommen werden müssen, können sie „unser Wahrnehmen selbst . . nicht hervorbringen".[7] Dazu bedarf es vielmehr nicht nur ihrer, sondern daneben, wie Jacobi jetzt hervorhebt, durchaus auch eigener seelischer Aktivität. „Der äußerliche Gegenstand kann eben so wenig irgend eine Bestimmung des Denkens, als solche, hervorbringen, als er das Denken selbst, oder die denkende Natur hervorbringen kann."[8] Jacobi bestreitet dies, weil die Seele, sobald sie sich dem Gegenstande gegen-

[1] ebd. S. 227 f. — [2] ebd. S. 228 f. — [3] ebd. S. 231. — [4] ebd. S. 232. — [5] ebd. S. 233. — [6] Vgl. diese Arbeit S. 87 oben. — [7] S. W. II, 244 f. — [8] ebd. S. 245.

über rein passiv verhielte, ihr Dasein oder Sosein als eine Wirkung einer äußeren körperlichen Ursache von außen empfangen würde.[1] Deshalb betont er mit großem Nachdruck, „daß auch bey der allerersten und einfachsten Wahrnehmung, das Ich und das Du, inneres Bewußtsein und äusserlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn müssen; beydes in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen".[2] Während der ausdrückliche Ausschluß jeder Verstandesoperation bei der Wahrnehmung des Wirklichen noch keine Änderung, sondern nur eine organische Ausgestaltung des Standpunktes der ersten Entwicklungsperiode bedeutet, weist die nachgewiesene scharfe Scheidung der unmittelbaren Wahrnehmung von der Vorstellung schon auf eine Verstärkung des antisensualistischen Standpunktes hin.

Wenn dann gar weiter wiederholt betont wird, daß sich die Seele bei der Wahrnehmung des Wirklichen keineswegs ausschließlich leidend verhält, sondern in genau demselben Maße zugleich tätig ist, daß nicht etwa der Gegenstand als Ursache die unmittelbare Wahrnehmung in der Seele als Wirkung hervorbringe, so klingt hierin ohne Frage die grundsätzliche Änderung des Standpunktes durch, welche die erste von der zweiten Entwicklungsperiode scheidet. Denn während Jacobi einst ausdrücklich hervorgehoben hat, daß unsere Seele sich den Gegenständen gegenüber in solchem Maße leidend verhält, daß sie ihr Selbstgefühl, sich selbst von der Körperwelt nur zu Lehen trägt,[3] liegt es ihm jetzt am Herzen, zu zeigen, daß ein mechanischer Hebel nicht das erste ist,[4] daß die Beschaffenheiten unseres Wesens nicht von außen kommen, daß wir also unser Bewußtsein von der Natur nicht zu Lehen tragen.[5] Hierin ist offenbar der innere Grund für die nachdrückliche Erklärung zu suchen, daß auch bei der allerersten Wahrnehmung die Seele vom Gegenstande nicht mehr leidet, als sie von sich selbst leidet.

Begünstigt ist diese Hebung des seelischen Selbstgefühls gegenüber seiner Abhängigkeit von der Körperwelt dadurch, daß Jacobi jetzt in der Seele ein von allem Ursprung an selbständiges offenbarendes Wahrnehmungsvermögen annimmt, welches als Sinn oder Instinkt[6] bei jeder Wirklichkeitswahrnehmung aus eigener

[1] Vgl. S. 51 dieser Arbeit. — [2] S. W. II, 176. — [3] Allg. Briefw. I, 329 f. — [4] Jacobis Nachlaß I, 53. — [5] ebd. S. 58. — [6] Vgl. S. W. I, 120 f. und II, 270.

Kraft tätig ist. Somit hat auch der Glaube an die Wirklichkeit der Außenwelt dadurch, daß dem auf der ersten Entwicklungsstufe noch nicht überwundenen Sensualismus entgegengetreten, in der mystischen Doppelseitigkeit der Wirklichkeitsoffenbarung die selbständige seelische Aktivität betont und diese auf ein ursprüngliches instinktives Vermögen begründet wird, eine für die zweite Entwicklungsperiode bezeichnende Wandlung erfahren.

Dadurch, daß Jacobi unbedingt an die Wirklichkeit der materiellen Welt glaubt und diesen Glauben sogar zu einem Teile auf ein von den wirklichen Dingen ausgehendes Leiden der Seele gründet, unterscheidet sich sein Standpunkt fundamental von demjenigen Kants. In den wiederholten scharfen Auseinandersetzungen mit dem transscendentalen Idealismus läßt Jacobi seinen eigenen Standpunkt noch genauer erkennen. Daß man Kant die Leugnung der Außenwelt, wenn auch nicht als seine Meinung, so doch als Konsequenz seines Systems, zuschreiben müsse, behauptet Jacobi bereits im Jahre 1785 in einem Briefe an Goethe.[1] Hiermit glaubt er den Schlüssel zu dem ganzen System zu haben, wie er in einer 1789 erschienenen Beilage zum Hume näher ausführt. Ein Bekenner des transscendentalen Idealismus dürfe „es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, daß Dinge, die im transscendentalen Verstande außer uns wären, vorhanden sind, und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine Weise wahrzunehmen im Stande seyn könnten. Sobald er es nur wahrscheinlich finden, es nur von ferne glauben will, muß er aus dem transscendentalen Idealismus herausgehen, und mit sich selbst in wahrhaft unaussprechliche Widersprüche gerathen". Die Erscheinungen, die wir nach Kant von den Dingen an sich haben können, sind nach Jacobi ein leeres Nichts.[2] „Aber ich kann nun einmal," schreibt Jacobi demgegenüber im Allwill, „die Augen, die Nichts sehen, die Ohren, die Nichts hören, und eine um lauter Nichts in alle Ewigkeit geschäftige Vernunft, nicht dulden. Warum will er nicht, daß ich, was mir hier gegeben ist, für echt und gut annehme, der Natur auf ihr ehrliches Gesicht glaube . . .?"[3] „Wir bekennen," sagt Allwill, „frey und ungedrungen, daß wir nicht begreifen, wie

[1] Vgl. Briefw. mit Goethe, S. 100. — [2] S. W. II, 309f. — [3] S. W. I, 116.

es zugehe, daß wir, vermöge einer bloßen Rührung und Bewegung unserer Empfindungswerkzeuge, nicht allein empfinden, sondern auch Etwas empfinden. . . . Aber es däucht uns weit zuverlässiger, uns hier auf einen ursprünglichen Instinkt, mit dem alle Erkenntniß der Wahrheit anfängt, zu berufen, als jenes Unbegreiflichen wegen zu behaupten: die Seele könne empfinden, und auf eine unendlich mannichfaltige Weise vorstellen — nicht sich selbst, noch auch andere Dinge, sondern solches einzig und allein, was weder sie selbst ist, noch was andre Dinge sind."[1]

Es ist bemerkenswert, daß Jacobi wenige Jahre nach Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft seinen Realismus mit der scharfsinnigen Behauptung zu stützen sucht, daß der Kritizismus der reinen Vernunft bei konsequenter Durchführung zum absoluten Idealismus führen würde. In dieser Beurteilung von Kants Idealismus stimmt Jacobi mit Fichte überein. Während jedoch Fichte auf Grund dieser Erkenntnis Kants Kritizismus der reinen Vernunft zum absoluten Idealismus ausbaut, wird durch die Unmöglichkeit, vermittelst der reinen Vernunft zur Erkenntnis der Dinge selbst zu gelangen, Jacobi in seinem unmittelbaren, in einem ursprünglichen Instinkt, in der Tiefe der Menschenseele begründeten Glauben an die Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge bestärkt. Er verzichtet gänzlich darauf, zu begreifen, wie es zugeht, daß wir Dinge außer uns wahrnehmen, und verlangt, daß wir der Natur einfach auf ihr ehrliches Gesicht glauben. Jacobi vertritt demnach in der Frage nach der Wirklichkeit der Dinge außer uns in scharfem Gegensatze zu Kants Kritizismus mit viel Geschick einen ganz entschiedenen Realismus, indem er auf das Zeugnis der Sinne hin den Glauben an die Wirklichkeit der Außenwelt als eine aus dem ursprünglichen Instinkt entspringende „ursprüngliche Gewißheit" und „Grunderfahrung" ansieht, auf welche „aller Verstandesgebrauch zur Erkenntniß der Außenwelt sich gründen muß".[2]

b) Der intellektuelle Glaube.

In seinem Gegensatz zur Demonstration geht Jacobi in dieser Entwicklungsperiode noch so weit, dem diskursiven Denken des reflektierenden Verstandes die Fähigkeit zur Entdeckung irgend welcher neuen Wahrheiten grundsätzlich abzusprechen. Hierin wiederholt sich

[1] ebd. S. 120f. — [2] S. W. II, 165 und I, 120f.

der Gegensatz von Intuition und Abstraktion aus der ersten Periode. Doch bedeutete dieser damals nur die ausschließliche Schätzung der individuell anschauenden, also sozusagen induktiven Erkenntnis gegenüber der in der deutschen Aufklärung üblichen syllogistischen Demonstration. Diese Auffassung behält Jacobi auch jetzt noch bei.[1] Das Beispiel einer Vision,[2] das er im Hume anführt, um seine Auffassung zu stützen, „zeigt auffallend das Übergewicht der unmittelbaren Anschauung über alle Schlüsse".[3] Aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern vertieft seine frühere Auffassung, indem er an Stelle der einfachen Anschauung zum Prinzip der Logik dem Standpunkte der zweiten Entwicklungsperiode entsprechend eine tiefer wurzelnde Offenbarung erhebt, welche den Vernunftgründen allein erst überzeugende Kraft verleiht. „Wir können nur Ähnlichkeiten (Übereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstrieren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Principium Offenbarung ist."[4] „Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen."[5] Daher kann Jacobi die der Demonstration und Abstraktion zu Grunde liegende intuitive Anschauung jetzt, wie es hier geschieht, ihrem Wesen ganz angemessen als Glaube bezeichnen.

Das als Grundlage des intellektuellen Erkennens dienende offenbarende Prinzip erhält für die adäquate Erkenntnis wirklicher Vorgänge in der äußeren Natur dadurch eine besondere Bedeutung, daß es allein die Wirklichkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung über alle Zweifel zu erheben vermag. Zunächst wird von Jacobi die Skepsis Humes insofern noch überboten, als er das Successive im Denken, aus dem Hume den Glauben an Ursache und Wirkung zu erklären sucht, ebensowenig begreiflich findet wie das überdies davon ganz verschiedene Successive in andern Erscheinungen.[6] Woher ist aber dann der Begriff von Ursache und Wirkung in die

[1] Vgl. zur Bestätigung die Gleichartigkeit der S. 19 dieser Arbeit beschriebenen totalen Perzeption mit der erst 1788 im Gespräche mit W. v. Humboldt erfolgten ähnlichen Definition des Glaubens als einer auf einem allseitigen Herumwenden beruhenden totalen Anschauung des einzelnen Dinges oder der einzelnen konkreten Wahrheit für sich durch den Sinn in den „Briefen W. v. Humboldts an Fr. H. Jacobi" S. 92 (vgl. 19) und S. 95 Mitte. — [2] ebd. S. 281 f. — [3] ebd. S. 283. [4] S. W. IV[1], 223. — [5] ebd. S. 210 f. — [6] S. W. II, 198.

Sprache der Menschen gekommen?[1] Nach Jacobi ist es unser Handeln, aus dem wir die lebendige Erfahrung einer persönlichen Kraft in uns schöpfen. „Ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben."[2] Da man freilich nicht empfinden kann, wie diese Kraft ihre Wirkung hervorbringt, kann man immer noch wie Hume die Wahrheit des ursächlichen Verhältnisses so gut wie die Wirklichkeit einer materiellen Welt bezweifeln: „Sind Sie fähig durch dergleichen Zweifel sich stöhren zu lassen, so weiß ich Ihnen keinen Rath." Diesen zur Skepsis führenden logischen Gedankengang bricht Jacobi wieder wie einst ohne weiteres durch eine Art Salto mortale ab, indem er unbekümmert um alle logischen Zweifel fortfährt: „Ich denke aber, Ihr Glaube siegt darüber eben so leicht wie der meinige."[3] Auf diesem intuitiven Glauben allein und damit auf seinem neuen offenbarenden Prinzip beruht ihm eben auch auf dem eigensten Gebiete der intellektuellen Erkenntnis letzten Endes die Überzeugungskraft, die man zumal zur Zeit der Aufklärung irrtümlicher Weise nur in logischen Gründen und Beweisen des formalen Denkvermögens suchen zu müssen glaubte.

Seiner unbestreitbaren Nichtachtung des diskursiven Denkens entsprechend unterscheidet Jacobi im Verlaufe seines Gespräches „David Hume über den Glauben" den Sinn des Menschen — Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung als Wahrnehmungsvermögen überhaupt genommen — von der Vernunft oder dem Verstande als dem leeren Vermögen Verhältnisse einzusehen folgendermaßen: „Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigene Erfahrung gelehrt haben, daß er bey seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schließens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest, sinnt und sinnt, und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wenn ein lichter Punkt hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie jedes Urtheil das in ihr entsteht. In willkührlicher Anschauung, Betrachtung allein ist sie thätig."[4]

Der offenbarende Charakter, welcher dem Empfangen des Urteils in sinnendem Sichversenken zukommt, beruht auf dem allein

[1] ebd. S. 200. — [2] ebd. S. 201. — [3] ebd. S. 204 f. — [4] ebd. S. 270 f.

erkenntnistheoretischen Glauben zu Grunde liegenden Sinne, der neben dem Verstande etwa die Geltung eines zweiten logischen Vermögens erhält. Der intellektuelle Glaube hat aber, da er nicht allein, sondern mit ihm alle, auch die übersinnliche Wahrnehmung auf den Sinn zurückgeht, nur als ein Absenker des höheren übersinnlichen Glaubens zu gelten, obgleich er die Grundlage des Verstandeswissens ausmachen soll.

Die intellektuelle Intuition selbst, die Jacobi als Form des Urteilens an Stelle des formalen logischen Denkens setzen will, wird als ein sinnendes Sichversenken in eine bestimmte Anschauung beschrieben, währenddessen die Seele leidend alle Urteile empfängt. Das intuitive Glaubensurteil entsteht demnach zu einem Teile durch willkürliches sich vertiefendes Anschauen, zum andern durch leidendes Empfangen. In dieser Doppelseitigkeit gleicht der als intuitive Perzeption von Einzelwahrheiten zu denkende intellektuelle Glaube dem Glauben an wirkliche Dinge,[1] da die Seele auch hier von sich ebensoviel leidet wie von dem Gegenstande. Das gegenseitige Ineinanderfließen von Subjekt und Objekt, wodurch ein Wirklichkeits- oder Wahrheitsgefühl ausgelöst wird, gibt dem Glauben an die Wirklichkeit der Dinge ebenso wie dem intellektuellen Glauben, aus dem alle Demonstration ihre Überzeugungskraft herleitet, den Charakter des Mystischen im weiteren Sinne. Ein mystischer Einschlag findet sich demnach jetzt in allen Glaubensarten Jacobis.

Die grundsätzliche Änderung gegen früher besteht eben darin, daß das Organ aller Erkenntnis und Wirksamkeit ein mystisches Vermögen im Menschen ist, welches einer nicht formalen, sondern in jeder Beziehung ausschließlich inhaltlichen Erkenntnis von Wahrheit und Wirklichkeit sinnlicher und übersinnlicher Natur wie auch allem sittlichen Handeln eine verwandte mystische Begründung gibt, ohne daß dieses Vermögen selbst nur im entferntesten etwas Einheitliches darstellte. Dem sogenannten Sinne des Menschen scheint der Instinkt noch zu Grunde zu liegen, da dieser das umfassendere Vermögen ist. Während der Sinn des Menschen nur als Wahrnehmungsvermögen überhaupt definiert wird, also als Organ des erkenntnistheoretischen Glaubens in sinnlicher, intellektueller und übersinnlicher Beziehung zu gelten hat, steht der Instinkt dem sensuellen und intellektuellen Glauben ferner. Er ist stattdessen

[1] Vgl. diese Arbeit S. 92, Anm.

eine in sich selbst auch nicht einheitliche ursprüngliche übersinnliche Grundkraft, welche den Menschen zu einem religiösen und moralischen Wesen macht.

6. Jacobis Auffassung vom Aberglauben, Unglauben, blinden und nur skeptisch begründeten Glauben.

Die Untersuchung über die äußerst mannigfaltige Gestaltung von Jacobis Glaubensbegriff innerhalb der zweiten Entwicklungsperiode wäre zwar an sich bereits erschöpft. Doch finden sich über seine Auffassung von Aberglauben, Unglauben und blindem Glauben einige treffende feinsinnige Äußerungen, die schon wegen ihrer nahen Beziehung zum Jacobischen Glauben erwähnenswert sind. „Verworrenes Gefühl des Unsichtbaren" ist „Aberglaube". Denn der Aberglaube „entzieht dem Verstande die Erleuchtung nur gleich einer Wolke, die vor die Sonne tritt".[1] „Ganz ertödtetes Gefühl" des Unsichtbaren ist „Unglaube".[2] Im Gegensatz zum Aberglauben raubt „die Verläugnung aller unsichtbaren Kräfte", der Unglaube, dem menschlichen Charakter alle Würde.[3] Von diesem radikalen Unglauben ist der als Gegenpol des optimistischen Glaubens beschriebene Unglaube zu unterscheiden, der bei der schwankenden Natur jenes Glaubensgefühls in Form einer pessimistischen Stimmung auftaucht und wieder verschwindet.[4]

Auch von dem blinden Glauben gibt Jacobi, durch die ungerechten Angriffe seiner Gegner veranlaßt,[5] eine genauere Definition: „Was ist blinder Glaube?" fragt er, „Ist er etwas anderes, als ein auf Ansehen gestützter Beyfall, ohne Gründe oder eigene Einsicht?"[6] Daß der Vorwurf eines derartigen blinden Glaubens Jacobi keineswegs treffen kann,[7] geht aus den bisherigen Untersuchungen über seinen Glauben ohne weiteres hervor.

Auffällig ist aber, daß sich Jacobi gegen den Vorwurf eines blinden Glaubens zu rechtfertigen sucht, indem er zum Nachweise des allgemeinen Gebrauchs des Wortes Glaube in philosophischem Sinne sich unter anderm[8] auf Humes skeptischen Glauben beruft.[9] Da die Gleichsetzung der beiderseitigen Glaubensbegriffe nur äußerlich und für die Entwicklung der Lehre Jacobis ohne Bedeutung ist, hat sie bisher unerörtert bleiben können. Zunächst

[1] S. W. III, 469. — [2] ebd. — [3] ebd. S. 470. — [4] Vgl. S. 60 ff. dieser Arbeit. — [5] S. W. II, 137 ff. — [6] ebd. S. 137. — [7] Vgl. ebd. S. 139. — [8] Vgl. ebd. S. 151 Anm. und S. 147 ff. — [9] ebd. S. 126 ff.

scheint es freilich so, als wollte Jacobi dem englischen Skeptiker geradezu die eigene Glaubenslehre unterlegen.[1] Auf Grund mehrerer Citate aus Humes Inquiry[2] muß der Partner Jacobis zugeben: „Nicht allein derselbige Gebrauch des Wortes Glaube, sondern auch Ihr Satz: daß Glaube das Element aller Erkenntniß und Wirksamkeit sey, liegt hier klar zu Tage."[3]

Daß diese Behauptungen jedoch sämtlich nur cum grano salis zu verstehen sind, daß sie Jacobi *selbst* von vornherein nur so verstanden wissen will, geht aus der weiteren Behandlung der Frage klar hervor.[4] Jacobi liegt offenbar nur daran, den philosophischen Gebrauch des Wortes Glauben „aus dem Hume oder sonst einem berühmten Mann von ebenso geltendem Namen",[5] also durch das Zeugnis einer Autorität ohne Rücksicht auf sachliche Gleichartigkeit der Begriffe zu rechtfertigen. In betreff seines Gebrauchs des Wortes Offenbarung bei der Wahrnehmung der Dinge außer uns weist er selbst auf den *wesentlichen Unterschied* zwischen seinem und Humes Glauben hin: „Mit dem besonderen Nachdruck, welchen ich auf diese Redensart gelegt, kann sie bey Hume nicht vorkommen; unter andern deswegen, weil er es überall unentschieden läßt, ob wir Dinge wirklich *außer* uns, oder blos *als* außer uns wahrnehmen. Darum heißt es auch in der Stelle, die ich Ihnen eben vorlas: „Das Reale, *oder was dafür gehalten wird.*" Und nach seiner ganzen Denkungsart mußte er, in der speculativen Philosophie, dem skeptischen Idealismus geneigter, als dem Realismus seyn."[6] Jacobi ist sich danach bewußt, daß eine bei seinem Glauben undenkbare *bleibende* Unentschiedenheit ein wesentliches unterscheidendes Merkmal des skeptischen Glaubens ist.

Jacobis Fehler liegt also keineswegs in einer falschen Beurteilung von Humes skeptischen Glauben, sondern darin, daß er sich in dem Mittel zur Abwehr der gegen ihn gerichteten Angriffe insofern vergreift, als er in seiner Empörung über die ungerechten Beschuldigungen, mit denen seine Feinde nicht sparen, den Kern der Streitfrage übergeht. Ob das Wort Glaube innerhalb der Philosophie auch sonst gebräuchlich ist, darauf kommt seinen Gegnern im Grunde wenig an. Doch darüber sind sie außerordentlich aufgebracht, daß jemand im Zeitalter der Aufklärung die Autorität des uneingeschränkten Forschungsgeistes und Vernunftgebrauchs durch

[1] ebd. S. 150 f. — [2] Über ihre sinngemäße Auslegung vgl. Dr. J. Zimels, David Humes Lehre vom Glauben, S. 71—73; auch 15 f.; 55 Anm. und 63 f. — [3] S. W. II, 163 f. — [4] ebd. S. 164 f. — [5] ebd. — [6] ebd. S. 165.

rücksichtslose Kritik zu untergraben und überall den Glauben an ihre Stelle zu setzen wagt. Die wahre Ursache der Hetze gegen Jacobis Glauben liegt also gerade in dem, worin er sich von dem englischen Philosophen unterscheidet. Während der Skeptiker dem Glauben als einem zweifelhaften *Ersatz* des Wissens nur die untergeordnete Rolle eines Lückenbüßers der Vernunft überläßt, will der Glaubensphilosoph die Vernunft *gänzlich* von ihrem Throne stürzen und statt ihrer einen mystisch begründeten und darum unfehlbaren Glauben auf den Schild erheben.

Die Ergebnisse der neuen Entwicklung.

Mystischer Glaube als Element aller Erkenntnis und Wirksamkeit: In der zweiten Entwicklungsperiode ist die allgemeine Voraussetzung für Jacobis Lehre vom Glauben wiederum eine abfällige Kritik des logisch demonstrierenden Verstandes. Jacobi ist durchaus der Überzeugung, daß die spekulative Vernunft nur zum Atheismus und Nihilismus führen kann. Im Gegensatz zur Aufklärung erhebt er deshalb statt des logischen Denkens den Glauben zum *Element aller Erkenntnis und Wirksamkeit.* Diesen Glauben haben alle Menschen miteinander gemein. Alle Menschen werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben.

Der Glaube erscheint *in allen Formen*, die er im Laufe der gegenwärtigen Entwicklungsperiode annimmt, trotz aller Verschiedenartigkeit im einzelnen als ein unmittelbares Wahrheitsgefühl, zu dessen Auslösung *Subjekt und Objekt gemeinsam* beitragen. Dem Glaubensgefühl ist demnach in allen seinen Erscheinungsformen der Charakter des *Mystischen* im engern oder weiteren Sinne zuzusprechen.

1. *Der ahndende Glaube als Sympathie mit dem überirdischen Wesen von Persönlichkeiten:* Eine Vorstufe des übersinnlichen mystischen Erfahrungsglaubens ist der ahndende Glaube. In unveränderter Form findet sich zunächst jenes wechselvolle Auf- und Niederwogen des Glaubensgefühls, das sich in optimistischer oder pessimistischer Färbung als Glaube oder Unglaube

äußern kann, in der neuen Entwicklungsperiode wieder. Dieser sich aus dem Unglauben selbst erzeugende, in der Tiefe des Menschenherzens begründete ahndungsvolle Glaube ist eine Entwicklungsstufe zum wahren Glauben, der sich bis zum vollen wirklichen Genusse des Unsichtbaren zu steigern vermag.

Die Darstellung dieses Glaubens zeigt jedoch gegen früher einige wesentliche Veränderungen. Seine stärkste Stütze hat der ahndungsvolle Glaube neuerdings in der Erfahrung an Persönlichkeiten, in deren Wesen sich das Übernatürliche irgendwie offenbart. Es ist Jacobi zu einem dringenden Bedürfnis geworden, in gleichgestimmten freundschaftlichen Seelen wie in Betty, seinem unvergleichlichen Weibe, und in Hamann, dem tiefsinnigen Propheten, das überirdische Wesen der menschlichen Natur außerhalb seines eigenen Empfindens gleichsam verkörpert zu sehen.

Seine eigentliche Quelle hat der ahndende Glaube aber in dem übernatürlichen Kerne der eigenen Persönlichkeit. Er ähnelt nämlich als ein höherer Grad der Anschauungsgabe der gottbegnadeten Phantasie des Künstlers und nähert sich den hohen Gefühlen der Freundschaft und Liebe, aus derem überirdischen Wesen er sich entwickelt. Folgerichtig bezeichnet Jacobi diesen Glauben als **Sympathie** mit dem unsichtbaren Wirklichen, Lebendigen und Wahren.

2. Der auf allmählichem Durchdringen des Menschen mit Dasein Gottes beruhende mystische Erfahrungsglaube auf praktisch **moralischer** Grundlage: Wie sich der ahndende Glaube an der persönlichen Erfahrung nährt, so führt auch zum mystischen Glauben nach Jacobis jetziger Ansicht ein praktischer und zwar wesentlich praktisch moralischer Weg. Lebenserfahrung und Geschichte und besonders eigenes sittliches Handeln begründen diesen Glauben.

Obgleich der mystische Glaube durch sinnliche Empfindungen, die aus Lebenserfahrung und Geschichte ihren Stoff erhalten, also durch menschlich endliche Sinnlichkeit immer noch bedingt erscheint, ist er doch nicht die Frucht dieser von außen kommenden Empfindung und Erfahrung. Seine Entwicklung hat einen anderen Ausgangspunkt. Jeder Mensch hat bei seinen Handlungen, zumal beim sittlichen Handeln, ein unmittelbares Gefühl von seiner eigenen Kausalität und auf Grund dieser inneren Erfahrung die unmittelbare Gewißheit einer übersinnlichen Freiheit, die göttlichen

Ursprungs ist. Die in der Freiheit sich äußernde übersinnliche Natur des Menschen ist aber nicht der alleinige Nährboden für die Entwicklung des mystischen Glaubens. Der göttliche Verstand, der von vornherein die Natur des Menschen für die Wahrnehmung des Übersinnlichen eingerichtet hat, muß außerdem beständig a posteriori den menschlichen Verstand unterstützen. Auf einer derartigen Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Übersinnlichen, auf einem höheren Unterricht positiver Offenbarung im Menschen und einem ihn durchdringenden Dasein Gottes beruht die unmittelbare Anschauung, welche wir von unserm übersinnlichen Wesen selbst und unserm Zusammenhang mit dem Urwesen haben.

Der mystische Glaube, dessen Mittelpunkt hiernach eine unmittelbare Erfahrung übersinnlicher Wirklichkeit in uns und außer uns auf Grund eines gottmenschlichen Gefühles eigener Kausalität beim sittlichen Handeln ist, erreicht seinen Höhepunkt erst in einem von dem sittlichen Grunde losgelösten, auf einem Herablassen Gottes zum Menschen beruhenden unmittelbaren mystischen Schauen göttlichen Wesens. Der Friede Gottes, in dem der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe wohnt, stille Sammlung und Andacht lösen ein rein mystisches Glaubensgefühl aus, welches in einem festen Anschmiegen an das Unsichtbare und in einem leidenden Empfangen, im Genusse des Göttlichen selbst besteht. Daß der endliche Mensch das Übersinnliche in dieser Weise unmittelbar zu empfinden und innerlich zu erfahren vermag, wird durch eine wunderbare Mischung des Sinnlichen mit dem Übersinnlichen, des Natürlichen mit dem Übernatürlichen ermöglicht. Der mystische Kern dieses Glaubensgefühls, der schon in der vorigen Periode aus dem Dunkel unklarer Darstellung hindurchschimmerte, tritt jetzt unverhüllt und zwar allmählich immer rückhaltloser und augenfälliger hervor.

3. Der moralisch wirksame Glaube auf mystischer Grundlage: In seiner Verwendung als Moralprinzip erfährt der Glaube in der neuen Entwicklungsperiode an sich keine wesentliche Änderung. Die rechte Beschaffenheit der Phantasie, ein Ahnden und Glauben des Unsichtbaren gilt wiederum als wesentliche Grundlage aller Weisheit und Tugend. Doch wird stärker als bisher betont, daß sich auch in dieser Beziehung der Glaube an der Hand der Erfahrung, der eigenen mehr oder weniger sittlichen Handlungsweise entsprechend, allmählich aus einer übernatürlichen Anlage

des Menschen zur Tugend entwickelt und nur ein wahrhaft demütiger, fester, unveränderlicher Glaube wirkliche Tugend begründen kann.

Der mystische Charakter des moralisch wirksamen Glaubens wird dagegen in einer der gegenwärtigen Entwicklungsstufe entsprechenden eigenartigen Weise dadurch zum Ausdruck gebracht, daß seine moralische Wirksamkeit im letzten Grunde in einer ursprünglichen Richtung jedes Wesens begründet ist, die Ausdruck eines göttlichen Willens ist. Darum ist wie der Glaube an übersinnliche Freiheit und wie diese geheimnisvolle sittliche Freiheit selbst auch der im Gewissen, dem *Θεῖον* des Menschen, sich regende Trieb zu selbstloser Tugend rein göttlichen Ursprungs. Also nicht das bloße Pflichtbewußtsein oder gar nur ein rein formaler kategorischer Imperativ, sondern ein dem mystischen Glauben wesensverwandter, aber als besondere Kraft wirkender Glaube ist die Quelle aller göttlichen Gesinnung und Tugend. Da überhaupt jede mögliche Art höherer oder niederer Sittlichkeit der Menschen von der Beschaffenheit ihres Glaubens abhängt, bezeichnet Jacobi den Glauben mit Recht als das Element aller Wirksamkeit.

4. Der sensuelle Glaube als wahrhaft wunderbare Offenbarung durch Seele und Gegenstand: Weit eingehender als in dem Briefe an Lavater vom Jahre 1775 wird in dieser Periode der Glaube an die Wirklichkeit der materiellen Welt behandelt. Neu ist hier die Bezeichnung Glaube und seine Beziehung auf ein höheres offenbarendes Vermögen. Ein unmittelbares Wirklichkeitsgefühl, welches in bloßen Vorstellungen niemals enthalten ist, dagegen eine ständige Begleiterscheinung der sinnlichen Empfindungen bildet, vermittelt die schlechterdings unbegreifliche, ursprüngliche Erfahrung von wirklich äußerlichen, an sich vorhandenen Wesen. Obgleich wir die Wahrheit von Vorstellungen demnach nur prüfen können, indem wir sie auf die unmittelbare Wahrnehmung der Dinge selbst zurückführen, wird wiederholt nachdrücklich betont daß wir die unmittelbare Gewißheit, die wir in gleicher Weise von uns selbst wie von wirklichen Dingen außer uns haben, nicht von den Dingen nur zu Lehen tragen. Die Dinge tragen allerdings etwas zu ihrer Wahrnehmung bei. Aber die Seele leidet bei ihren unmittelbaren Wahrnehmungen nicht mehr von den Gegenständen, als sie von sich selbst leidet. In dem Wahrheitsgefühl, das durch die vereinte Kraft von Subjekt und Objekt, durch das mystische Ineinanderfließen von Du und Ich ausgelöst wird, und das eine

innere Nötigung enthält, der Natur ohne weiteres auf ihr ehrliches Gesicht zu glauben, in diesem Glaubensgefühle sieht Jacobi jetzt eine unmittelbare, wahrhaft wunderbare Offenbarung.

5. Der intellektuelle Glaube als leidendes Empfangen des Urteils in sinnendem Sichversenken: Die Intuition, auf welcher alle logische Demonstration und Abstraktion im Grunde beruht, wird in dieser Periode auch als Glaube bezeichnet und auf ein offenbarendes Prinzip zurückgeführt. Auf Glauben allein beruht danach die Überzeugungskraft, die wir irrtümlicherweise in logischen Gründen und Beweisen zu suchen pflegen. Diesen intellektuellen Glauben schildert Jacobi jetzt als ein sinnendes Sichversenken, während dessen die Seele leidend alle Urteile empfängt. Dies intuitive Konzipieren von logischen Wahrheiten gehört unter die Rubrik des Mystischen im weiteren Sinne.

Die ursprünglichen Organe des Jacobischen Mystizismus: Die Entwicklung von Jacobis Lehre vom Glauben ist innerhalb dieser Periode dadurch am meisten gefördert worden, daß alle Glaubensarten auf ein innervernünftiges übersinnliches Vermögen bezogen werden, welches nach dem jeweiligen Zusammenhange einen verschiedenen Charakter hat. Als Sinn des Menschen ist es mehr ein Wahrnehmungsvermögen, als ursprünglicher Instinkt sinnlich vernünftiger Naturen gilt es als offenbarendes und moralisch wirkendes Vermögen zugleich und damit als Organ des mystischen Glaubens in allen seinen Formen.

Jacobis Verhältnis zu Kant und zum religiösen und platonischen Mystizismus: Mit Spinozas Begriff unmittelbarer Gewißheit und Humes Glaubensbegriff berührt sich Jacobis positive Lehre vom Glauben ihrem eigentlichen Wesen nach gar nicht. Bedeutungsvoller ist Jacobis Verhältnis zu Kant. Kant und Jacobi nehmen mit ihrer Lehre vom Glauben innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Glaubensbegriffs insofern die gleiche Stellung ein, als sie, die spekulative Vernunft in engere Schranken weisend, weder den Glauben aus der Philosophie verbannen und durch das logische Denken ersetzen noch dieses unter einen religiösen Glauben zu knechten beabsichtigen. Grundverschieden ist aber das Verfahren, dessen sich Kant und Jacobi bei der Begründung ihres innervernünftigen Glaubens bedienen. Kants Postulats- oder Glaubens-

begriff, dem er als notwendiger Ergänzung der auf ihr Gebiet beschränkten theoretischen Vernunft und als letztem Zweck der Philosophie einen hohen Wert beimißt, steht als reiner moralischer Vernunftglaube in scharfem Gegensatz zu dem Glauben Jacobis, der als ein rein gefühlsmäßiger, unmittelbarer, intuitiv mystischer, dabei innervernünftiger Offenbarungsglaube das formale logische Denken vollkommen in Schatten stellt, da er seinem mystischen Ursprung entsprechend den noch weit höheren Anspruch erhebt, das Element aller Erkenntnis und Wirksamkeit zu sein. Jedenfalls ist Jacobis Lehre vom Glauben nach ihrer positiven Seite von dem Kritizismus Kants nicht beeinflußt worden.

Trotzdem haben auf die Weiterentwicklung der Glaubenslehre Jacobis neben seiner Individualität nachweisbar auch historische Einflüsse bestimmend eingewirkt. Die augenfällige Entwicklung der Lehre vom Glauben nach der mystischen Seite hin hat innerhalb dieser Entwicklungsperiode wesentlich unter dem Einflusse von Hamanns Religiosität sowie unter dem des christlichen und besonders des platonischen Mystizismus gestanden. Ja im Kampfe gegen die ihm geradezu verhaßte rationalistische Schule der von Nicolai geführten Berliner befindet sich Jacobi bereits Seite an Seite mit einem Vertreter des positiven Christentums. Mit diesem Hinweise auf die Weiterentwicklung Jacobis mag die Darstellung der zweiten noch vorwiegend platonisch mystischen Entwicklungsperiode der Glaubenslehre schließen.

Die Lehre vom Glauben in der dritten Entwicklungsperiode. 1794—1819.

Eingreifende Neuerungen in Jacobis Weltanschauung. (1793—95.)

Während dem auf einem optimistisch mystischen Gefühlsglauben beruhenden, wesentlich kraftgenialen Standpunkte der ersten Entwicklungsperiode ein überwiegend ethisches Interesse zu Grunde liegt, hat Jacobi, nachdem sein ursprünglicher Standpunkt einmal erschüttert ist, dauernd das Bestreben, seiner Lehre vom Glauben, zunächst durch eine vorwiegend mystische, auf gewisse unmittelbare Erfahrungen eines höheren Lebens gestützte Begründung der Glaubenswahrheiten, einen stärkeren Unterbau zu geben. Doch der am Ende dieses mehr als zehnjährigen Zeitraumes vollendete philosophische Mystizismus ist noch nicht imstande, seine alten kritischen Zweifel an dem Dasein des unerforschlichen Gottes ein für alle Mal niederzuschlagen. Die Entwicklung geht daher noch weiter. Mit dem endgültigen Ausbau seiner philosophischen Weltanschauung geht von nun an eine ständig wachsende Neigung zu einer ausgesprochen christlich religiösen Mystik Hand in Hand. Allmählich nimmt die religiöse Färbung seiner Philosophie dermaßen überhand, daß man geradezu sagen darf, Jacobis Philosophie ist am Ende ihrer Entwicklung Religion geworden.

a) Erneute Selbstkritik.

Schon vor der Fertigstellung des Woldemar vom Jahre 1794, mithin vor dem Ende der zweiten Entwicklungsperiode, empfindet Jacobi immer lebhafter die Unsicherheit, welche seinem praktisch mystischen Erfahrungsglauben noch anhaftet. Eine positivere Ausgestaltung seiner Glaubenslehre in religiöser Richtung nimmt hier-

von ihren Ausgang. Die verschiedenen Arten praktisch moralischer Erfahrung, bisher die Hauptstütze des Glaubens, treten zurück. Im Jahre 1794 schreibt Jacobi im Anschluß an eine Beurteilung von Lienhard und Gertrud unumwunden an Pestalozzi, das erste Bedürfnis der Menschheit sei eine positive Religion, eine historische Offenbarung. Denn ein auf jede Gefahr unverbrüchliches Ja und Nein sei „ohne den festesten Glauben an eine göttliche Vorsehung und Regierung nicht möglich". „Weder die alltägliche Erfahrung, noch die Geschichte kann uns," so fährt er fort, „dazu verhelfen; sondern wir bedürfen vielmehr ein Gegenmittel . . . wider die alltägliche Erfahrung, wider ihre Geschichte, und eine daraus entspringende Philosophie.[1] Dazu hat unter uns bisher die Bibel gedient, und ich sehe nicht, wenn diese ihr Ansehen als ein göttliches Geschichtbuch verliert, was wir an die Stelle setzen wollen. Diese Betrachtung macht mich äußerst schwermüthig, verbittert mir das Leben; ich sehe schon seit geraumer Zeit, der Menschheit keinen Rath mehr, und votiere für den jüngsten Tag."[2]

Ja nicht nur in der kritischen Zeit um 1794, sondern schon während der ganzen zweiten Entwicklungsperiode, die im Grunde nur eine Übergangsperiode ist, bilden Jacobis Zweifel an seinem rein metaphysischen Glauben und seine Sehnsucht nach einer positiven religiösen Gewißheit eine ständige Begleiterscheinung der Entwicklung. Denn obgleich Jacobi auch früher schon vorübergehend davon gesprochen hat, daß er seine Lehre vom Glauben für „ausgemachte Wahrheit" halte, daß der in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza enthaltene „Abschnitt vom Glauben" seine eigenste Philosophie und das Kind seiner wärmsten Liebe sei,[3] so fehlt ihm doch, wie er Hamann bekennt, noch die rechte Festigkeit und Gewißheit.[4] Nach Hamanns Tode sagt Jacobi von ihm: „Das wiederholte er mir mehrmals: der Mensch müsse verzweyfeln die Wahrheit zu finden, ehe sie sich ihm entdecke; das hieße Buße thun." Jacobi fügt hinzu: „Wenn dem so wäre, wie lange hätte nicht schon der Glaube mich ergreifen müßen?"[5] Ja er versteigt sich in offenbarer Verzweiflung zu der Erklärung: „Wäre Festigkeit im

[1] Vgl. hierzu als Gegensatz diese Arbeit S. 67 ff. — [2] Jacobis Nachlaß I, 177 f.; ähnlich schon 1793, doch in anderem Zusammenhang in S. W. I, 269; vgl. besonders Allg. Briefw. II, 99: „Mir kommt es vor, als läge selbst die Geschichte in letzten Zügen." — [3] Allg. Briefw. I, 389 f. — [4] S. W. IV³, 77. — [5] Jacobis Nachlaß I, 95.

Unglauben, ich wäre schon entschloßen, mich ihm hinzugeben, denn der Gedanke, in dieser Welt wie verrathen und verkauft zu seyn, und die Vernunft als ein Geschenk eines schadenfrohen Wesens zu besitzen, erbittert mich oft in einem Grade, daß ich mir das Leben nehmen könnte."[1]

Anlaß zu solchen Ausbrüchen ist die erfahrungsmäßige Macht des Bösen in der Menschheit und die Unbegreiflichkeit des Übels in der Welt. Jacobis eigene Kränklichkeit und Gebrechlichkeit, vor allem ein äußerst schweres Augenleiden, das sich bis zu völliger Blindheit zu verschlimmern droht,[2] sind geeignet, ihm allen Lebens- und Glaubensmut zu nehmen. Denn der eigentliche empfindliche Fleck seiner Seele ist ja gerade seine schwermütige Trauer über die endliche Natur des Menschen.[3] Aus diesen Gründen klagt Jacobi noch im Jahre 1791 in einem Briefe an Schlosser: „Mein eigener Glaube ist kein Fels, und — kurz, der jüngste Tag muß kommen, oder ich weiß nichts besseres, als daß wir uns einander je eher je lieber die Hälse brechen, um dem ungereimten, nichtswürdigen, eckelhaften Dinge, Menschheit, ein Ende zu machen: Dieser jüngste Tag, oder jenes: ein drittes finde ich nicht."[4] Eine pessimistische Beurteilung der alle Gemüter tief ergreifenden französischen Revolution läßt ihn schließlich immer trostloser werden: „Überhaupt sehe ich nicht," schreibt er an Reimarus, „wie der Menschheit mehr zu helfen ist, woran wir ein festes Ja und Nein, Treue und Glauben auf jede Gefahr binden wollen. . . . Ich gebe also meine Stimme für den jüngsten Tag."[5] Dieser Mangel an Glaubensgewißheit tritt besonders in der Zeit zwischen den Jahren 1793 und 95 hervor.[6]

b) Entschiedene Neigung zu allgemeiner Toleranz und christlicher Religiosität.

Aus dieser kritischen Stimmung heraus sind die von 1793 datierten und 1795 in Schillers Horen veröffentlichten „Zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers" geschrieben.[7] Die gegen-

[1] ebd. S. 95 f. — [2] Allg. Briefw. II, 96 unten. — [3] S. W. IV³, 219; vgl. auch Allg. Briefw. II, 72; S. W. IV³, 376 f.; Briefw. mit Goethe, S. 128 f.; Jacobis Nachlaß I, 123. — [4] S. W. III, 540 f. — [5] Allg. Briefw. II, 95. — [6] Vgl. Jacobis Nachlaß I, 170 f.; Briefw. mit Goethe, S. 181; S. W. III, 555 und I, 269; Allg. Briefw. II, 118. Dazu stimmt dann Jacobis Nachlaß I, 177 f. — [7] Vgl. S. W. I, 269 f.

wärtige Unsicherheit Jacobis spiegelt sich in dieser akademischen Erörterung über die Gewalt von Meinungen, die den Charakter unüberwindlicher Vorurteile haben,[1] insofern wieder, als er seine eigene Überzeugung mit derartigen vorübergehenden Meinungen auf eine gleiche Stufe stellt und eine Lanze für die allgemeine Duldung menschlicher Vorstellungsarten bricht.[2] Den Widerspruch zwischen dem „theoretisch allgemeinen Glauben und praktisch allgemeinen Unglauben an die Gewalt der Meinung" erklärt er, indem er sich hoch über die Parteien stellt,[3] damit, daß alle Meinungen im Schoße der Wahrheit und alle Wahrheiten im Schoße der Meinung empfangen werden.[4] Jacobis Überzeugung von der Unzulänglichkeit aller ursprünglich zwar berechtigten, aber dann als unüberwindliche Vorurteile weiter vererbten Parteimeinungen bildet die Grundlage zu seiner Toleranz.

In seinen weiteren Ausführungen spricht er demgemäß über das Verhältnis seines Glaubens zu der Meinung als einem Glauben im denkbar weitesten Sinne: „Jeder Glaube, wie verkehrt er in der Folge auch erscheinen mag, ist bey seinem Ursprunge ein wahrer Glaube, das ist, ein nothwendiges Resultat der Verhältnisse gewesen, worin jene Menschen, bey denen er entstand, sich gegen Gott, Welt und Mitmenschen befanden."[5] Glaube bedeutet hier nichts anderes als Meinung, der, wenn sie auch an sich falsch ist, immer eine Wahrheit zu Grunde liegt. Jede Meinung hat nach Jacobi subjektive, historisch bedingte Wahrheit. Das Vergängliche an ihr ist gleichsam die Schlacke der Wahrheit. Denn Wahrheit und Meinung, beide beruhen in ihren höchsten Grundsätzen auf „bloßen Machtsprüchen, denen wir — blindlings? — wie dem Gefühl unseres Daseyns! — glauben".[6]

Für diese Machtsprüche, die ebenso gut Irrtum wie Wahrheit enthalten können, sucht Jacobi nach einem Maßstab ihrer Gültigkeit. „Da wir nun keine größere Gewißheit haben als die Gewißheit unseres Daseyns, unserer Identität und Personalität, so wägen wir mit dieser Grundwahrheit alle andre Erkenntniß. Was uns wahr macht, daß wir sind, davon sagen wir, daß es ist, empfinden es als offenbar gewiß."[7] „Wohl hat dieser Gedanke etwas sehr Niederschlagendes", daß „das Wahrheitsgefühl des Menschen ... falsches Zeugnis geben kann".[8] Aber aussichtslos ist das Suchen

[1] ebd. S. 273 f. — [2] ebd. S. 284 und 288; vgl. Allg. Briefw. II, 206. — [3] Vgl. Allg. Briefw. II, 206 f. — [4] S. W. I, 274 f. — [5] ebd. S. 282 f. — [6] ebd. S. 274. — [7] ebd. S. 280. — [8] ebd. S. 281.

nach Wahrheit nicht. Wenn auch die auf Autorität und Angewöhnung beruhenden Meinungen sich „mächtiger als die bündigsten Schlüsse" erweisen, sie sind „dennoch der Vernunft nicht unüberwindlich".

Im folgenden sucht Jacobi demgemäß ein unterscheidendes Merkmal für denjenigen Glauben anzugeben, dem tatsächlich Wirklichkeit entspricht: „Stärker ist allemal und kräftiger der implicite Glaube, der sich seiner Gründe nicht bewußt ist, als der explicite, der kein Glaube im eigentlichen Verstande ist."[1] „Der implicite Glaube aber, wenn er nur auf zufälligen und willkührlichen Verknüpfungen beruhte, verschwindet, sobald er sich selbst zu verstehen anfängt; die Zergliederung vernichtet ihn. Derjenige implicite Glaube hingegen, dem keine blos zufällige und willkührliche, sondern eine der Natur der Dinge gemäße Verknüpfung zum Grunde liegt, kann die Zergliederung aushalten, und nach derselben seine eigenthümliche Kraft und Stärke wieder annehmen."[2] Als explicite Glauben bezeichnet Jacobi jede Meinung, die sich ihrer Gründe bewußt ist. Doch ein begründeter Glaube ist eben kein Glaube mehr und überdies gerade in seinen Gründen angreifbar. Der implicite Glaube ist sich seiner Gründe nicht bewußt. Liegt diesem eine willkürliche Verknüpfung der Dinge zu Grunde, so muß er als Glaube zu nichte werden, sobald er seine künstliche Grundlage erkennt. In beiden Fällen ist der Glaube nur eine Meinung, die im Schoße der Wahrheit geboren, also bei ihrem Ursprunge wahr ist. Davon unterscheidet Jacobi den wahren Glauben, der eine allerdings im Schoße der Meinung empfangene, aber der Natur der Dinge gemäße und darum unwandelbare Wahrheit enthält. Bei seinem Ursprung unterscheidet sich dieser Glaube nicht von jenen Meinungen, wohl aber darin, daß er dauernd alle Versuche der Zergliederung aushalten kann, ohne seine eigentümliche Kraft und Stärke zu verlieren. Hierin besteht das Merkmal, durch das sich die Wahrheit vor der Meinung auszeichnet.

Der Begriff des Glaubens wird in dieser Schrift nicht nur für jede beliebige unmittelbare Meinung, sondern als explicite Glaube sogar für eine mittelbare, auf Gründen beruhende Meinung gebraucht. In den Rahmen von Jacobis Lehre vom Glauben paßt allein der implicite Glaube und zwar nur derjenige, welcher auf einer der Natur der Dinge gemäßen Verknüpfung beruht und darum nie zu nichte wird. Für seine Charakteristik bringt diese Schrift

[1] ebd. S. 282. — [2] ebd.

darin etwas Neues, daß die nur vorübergehend wahre Meinung als eine andere Art des implicite Glaubens ihrem Ursprunge nach dem wahren Glauben Jacobis gleichgesetzt wird. Das Eingeständnis Jacobis, daß alle menschliche Überzeugung aus einer Mischung von Wahrheit und Irrtum besteht,[1] ist eine Folge des Zweifels an seiner eigenen Weltanschauung. Mit Stiftshütten der göttlichen Wahrheit lassen sich nach jetziger Ansicht Jacobis alle Theorien und Systeme vergleichen, da sie zum Aufbehalten für uns selbst und andere, zum Haben und Mitteilen ein notwendiges Gerät sind.[2] Dasselbe gilt von den Formen und Einsetzungen positiver Religionen. Alle Formen haben Notwendigkeit des Prinzips und Zufälligkeit der Ausbildung miteinander gemein.[3] Diese Erkenntnis ist die Quelle von Jacobis wachsender Toleranz.[4]

Die Nichtachtung der vergänglichen äußeren Formen, in denen sich die göttliche Wahrheit darstellt, bereitet Jacobis Annäherung an die Religiosität positiver Religionen vor. Schon in der zweiten Entwicklungsperiode hat er sich ja, teils durch das Bedürfnis der Menschheit nach positiver Offenbarung als einem Gegenmittel gegen die alltägliche Erfahrung,[5] teils durch seinen scharfen Gegensatz zu der in seinen Augen atheistischen Religion der Berliner" veranlaßt, wiederholt für die christliche Religion ausgesprochen. Wie schon erwähnt, erklärt er in einem Briefe vom Jahre 1786 geradezu: „Gott können wir nicht werden. Teufel sollen wir nicht werden — was bleibt übrig, als Jünger Christi zu seyn."[6]

Im gleichen Jahre drückt er sein religiöses Sehnen in bezeichnender Weise Hamann gegenüber aus: „Gott sey mit Ihnen . . . „Anima est ubi amat, sagt der heilige Augustinus. Wenn das doch noch wahrer wäre, als es ist!"[7] Diese Anspielung ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil die von Augustin vollzogene Vereinigung neuplatonischer Mystik mit dem positiv kirchlichen Christentume wie nichts anderes geeignet ist, Jacobis Empfänglichkeit für die christliche Religion zu stärken.

Der ergreifende Tod des gläubigen Hamann hat eine gleiche Wirkung. An Julie, Gräfin von Reventlow, schreibt Jacobi kurz nach Hamanns Tode: „Hamann verglich sich mit jenem Besessenen, den ein böser Geist wechselsweise bald ins Feuer, bald ins Wasser

[1] ebd. S. 293. — [2] S. W. III, 565. — [3] S. W. I, 285 f. — [4] ebd. S. 288. [5] Vgl. diese Arbeit S. 104. — [6] ebd. S. 80 f. — [7] Jacobis Nachlaß I, 81. — [8] S. W. IV³, 136.

warf. Diese Vergleichung paßt gewissermaßen auch auf mich. O daß mir die Hand erschiene, die mich lehren könnte gehen auf dem Wege menschlichen Daseyns! — »Die Hand, die Hand!« rief ich mehrmals meinem Hamann zu — »Vielleicht!« — war eins seiner letzten Worte . . . Lassen sie uns aufsehen, liebe Julie, zu dem Stifter eines ganz auf bessere Zukunft, auf Begierde, Sehnsucht, Hoffnung und Glauben gegründeten Lebens; zu dem Schöpfer eines Herzens, in dem eine Liebe, die stärker als der Tod ist, wohnen kann."[1] Jacobis Gedanken werden von den rein erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen der Philosophie immer mehr abgelenkt und richten sich schon gegen Ende der zweiten Entwicklungsperiode allmählich immer mehr allein auf Gott.

Mit Beginn des inneren Umschwungs in Jacobi zwischen den Jahren 1793 und 95 nimmt bei dem Wachsen seiner Toleranz gegenüber den historischen Formen der Wahrheit sein Interesse am Inhalt der kirchlichen Theologie greifbare Gestalt an. Seine philosophisch gefärbte Mystik erhält einen ausgesprochen religiösen Charakter. Jacobi bezeichnet seine Philosophie jetzt wiederholt ausdrücklich als Religion. Das erste Zeugnis hierfür sind die Gedanken am Schluß der „Zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers": „Kein Mensch hat Gott je gesehen; weder Ihn selbst, noch Seine Handlungen. Unsere Bekanntschaft mit Ihm nennen wir Religion." Durch nichts Äußeres kann man sie mit Wahrheit darstellen, wohl aber lehren, „wie die freye Kunst, dem allein, der Genie hat — dem Geisterseher". „Wer das Genie der Liebe und der Tugend hat, der glaubt nothwendig an Gott, an Vorsehung, an Unsterblichkeit. Der Same dieser Begeisterung ist in allen Herzen."[2] Jacobi kann hier nur eine allgemein menschliche Religion im Sinne haben, die aus einer allgemeinen ursprünglichen genialen Anlage zu Liebe und Tugend emporkeimt.

Doch in dieser Übergangszeit versteht sich Jacobi in einem Briefe an den Grafen Friedrich Leopold von Stolberg, nachdem er sich als Mystiker bezeichnet hat, schon zu einem bedingten Bekenntnis zur christlichen Religion: „Dieß zusammen sollte mir nur dienen zu dem Bekenntnisse überzugehen: daß ich alle Theologieen nach ihrem mystischen Theile für gleich wahr, nach ihrem nicht mystischen für gleich irrig, wenn auch nicht, in anderer Rücksicht, für gleich abgeschmackt und verderblich halte. Die verschiedenen Glaubenslehren

[1] Allg. Briefw. I, 486. — [2] S. W. I, 295 f.

verhalten sich nach meiner Einsicht zur Gottesfurcht und Tugend, wie sich die verschiedenen Staatsverfassungen zum Princip der Geselligkeit verhalten." „Die christliche Religion ist über alle Vergleichung mit anderen Religionen durch die Lehre eines fortdauernden Wunders, welches von jedem erfahren werden kann — Wiedergeburt durch höhere Kraft, erhaben. Wer die Wirklichkeit dieses fortdauernden neutestamentlichen Wunders der Geistesausgießung glaubt, mag auf alle Philosophieen mit Gleichgültigkeit herabsehen, und wer auch von der Wirklichkeit dieses Wunders nicht überzeugt ist, sollte wenigstens alle diejenigen Philosophen verachten, die einen übernatürlichen Beystand nicht vermissen."[1] Wie an dem ersten Wendepunkte seiner Entwicklung ist es wieder die christliche Lehre von der Wiedergeburt, in mystischem Sinne als ständige Geistesausgießung aufgefaßt, welche Jacobi dem Christentume geneigt macht. Die christliche Religion kann Gewißheit von einem übernatürlichen Beistande geben, den nach seiner Meinung rechte Philosophie niemals missen kann. Obgleich Jacobi hiermit an der Wende der beiden Entwicklungsperioden seinem Mystizismus christlich religiösen Gehalt zu geben bestrebt ist, muß, um einem nahe liegenden Mißverständnisse von vornherein vorzubeugen, hervorgehoben werden, daß er dem positiven Christentume in allem, was er an ihm nur für äußere Form der inneren Religiosität hält, vollständig fremd gegenübersteht.

c) Die offenbarende Kraft der Vernunft.

Eine äußerst wesentliche Umwandlung[2] erfährt in der letzten Entwicklungsperiode auch der philosophische Unterbau des christlich religiösen Mystizismus. Der unklare Doppelsinn der einerseits reflektierenden, andererseits mit instinktiver Glaubenskraft ausgestatteten Vernunft wird aufgehoben. Die Vernunft tritt jetzt durchaus an die Stelle von Sinn und Instinkt. Die bisher unumgängliche Unklarheit im Verhältnis von dem Zwittervermögen des Verstandes und der Vernunft zu dem Sinn oder Instinkt des Menschen als dem offenbarenden Anschauungsvermögen wird dadurch gehoben, daß von nun an zwischen Verstand einerseits und Vernunft andererseits als dem reflektierenden und offenbarenden Ver-

[1] Allg. Briefw. II, 146 f.; vgl. hierzu die Antwort ebd. 152 ff.

[2] Über Kants Einfluß auf diese Neuerung vgl. diese Arbeit S. 77; in ihr nur eine Verschlechterung zu sehen, halte ich für ein zu einseitiges Urteil.

mögen des Menschen mit aller Bestimmtheit und Schärfe unterschieden wird. „So lange dies nicht geschah," sagt Jacobi in der 1815 erschienenen Vorrede zu dem zweiten Bande seiner Werke von sich, „blieb er in dem Doppelsinne des Wortes Vernunft, den er, um zu seinem Ziele zu gelangen, nothwendig zuvörderst wegräumen mußte, selbst befangen, und konnte seiner Grundlehre von einer über das Vermögen demonstrierender Wissenschaft sich erhebenden Kraft des Glaubens, keine recht philosophische Haltung geben."[1]

Die Scheidung zwischen Vernunft und Verstand ist schon in der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza in charakteristischer Weise eingeführt,[2] aber selbst noch im Anfange der dritten Entwicklungsperiode nicht überall streng durchgeführt.[3] Später jedoch nennt Jacobi das Offenbarungsvermögen, welches im Hume als Sinn und sonst oft als Instinkt bezeichnet wird, im Unterschiede vom Verstande als dem bloßen Reflektionsvermögen und auch dem Vermögen der Sinnlichkeit fast ausschließlich Vernunft.[4] Dadurch wird der Glaube aus einem subjektiven, wenn auch schon in einer übernatürlichen Anlage begründeten Gefühlsglauben endgiltig zu einem allgemein menschlichen Vernunftglauben. Die geheimnisvolle Glaubenskraft, der Sinn oder Instinkt des Menschen tritt jetzt nicht mehr als eine Art Absenker der Vernunft, als ein wunderbares geheimes Etwas neben oder über die Vernunft als das Vermögen des Urteilens und Schließens, vielmehr dient — vom Verstande als bloßem Reflektionsvermögen gesondert — die allen Menschen eigene, den Menschen durchaus vom Tier unterscheidende[5] Vernunft künftig lediglich dem offenbarenden Glauben als Organ.

Auf der Trennung von Verstand und Vernunft baut sich die neue Lehre vom Glauben auf. Dieser eine kühne Griff macht den bisher noch völlig in der Luft schwebenden instinktiven Gefühlsglauben mit einem Schlage zu einem einheitlichen und allgemeinmenschlichen Vernunftglauben. Durch den neuen philosophischen Unterbau erhält die Lehre vom Glauben in der nächsten Entwicklungsperiode eine bisher nicht annähernd erreichte äußere

[1] S. W. II, 7 f. — [2] S. W. IV², 152. — [3] S. W. II, 317; vgl. auch später S. W. IV¹, XLIII, wo Vernunft als „Vermögen der Wissenschaft" für Verstand steht.

[4] Näheres darüber in der wichtigen Anmerkung S. W. II, 221. — [5] S. W. II, 110 und a. O.

Klarheit und innere Festigkeit. Der Unterschied ist so groß, daß Jacobi geradezu sagen darf, in seiner berühmten Schrift „David Hume über den Glauben“ sei seine eigenste Lehre, wenn das System seiner Überzeugung auch in der Tiefe seiner Seele schon damals dasselbe gewesen, noch unaufgestellt geblieben.[1]

Jacobis Lehre vom Glauben in ihrer Vollendung. (1798—1819.)

Mit dem Jahre 1798 setzt die neue Entwicklungsperiode ein, innerhalb deren zwar zu Zeiten diese oder jene Seite der Lehre vom Glauben mehr hervortritt, von einer Wandlung derselben aber in keiner Weise mehr gesprochen werden kann. In der 1798 begonnenen[2] Schrift „Von den göttlichen Dingen“ handelt es sich nicht mehr wie bisher um den Glauben an wirkliche Dinge, auch nicht mehr wie bisher um den Unterschied zwischen Realismus und Idealismus aus erkenntnistheoretischem Interesse. Vielmehr werden über „religiösen Realismus und Idealismus“, ferner über den Unterschied von „Buchstabe und Geist“ in Anlehnung an den mystisch aufgefaßten paulinischen Geistbegriff und über „Vernunftoffenbarung und positive Lehre“ in positiv kirchlichem Sinne allgemeine Betrachtungen angestellt.[3] Daß der schon im Anfang der Periode bestimmt hervortretende christlich religiöse Zug in Jacobis Lehre vom Glauben gegen Ende seines Lebens eine bemerkenswerte Steigerung erfährt, kann, da die Änderung nur in der Durchführung einer grundsätzlich bereits vollzogenen Wandlung besteht, zu weiterer Teilung der dritten Periode nicht berechtigen. Die wesentliche Gleichartigkeit und Geschlossenheit der Gesamtanschauung Jacobis innerhalb der letzten zwanzig Jahre wird ohne weiteres einleuchten.

Bei der Untersuchung der Lehre vom Glauben in ihrer abgeklärtesten Gestalt sind vor allem jene vier Schriften zu verwerten, über die Jacobi in der Vorrede zum dritten Bande seiner Werke sagt: „Die vier verschiedenen Schriften, welche dieser Band vereinigt, sind gewissermaßen auch zugleich entstanden; sind nur auseinandergetretene Teile eines Ganzen, das sich in jedem dieser Teile auf eine andere Weise wiederholt.“[1] Gemeint sind hiermit das 1799 erschienene Schreiben: „Jacobi an Fichte“, die in Reinholds Beiträgen 1801 veröffentlichte Auseinandersetzung Jacobis mit Kant: „Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben“, die aus dem gleichen Jahre stammende Schrift: „Über eine Weissagung Lichtenbergs“, endlich die 1798 entstandene und 1808 11 vollendete Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“. Neben diesen Hauptschriften enthalten die Briefe des ganzen Zeitraumes von 1797 bis 1819 sowie zwei Abhandlungen, der 1798 erschienene dritte Teil der „Zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers“ und die 1799 gedruckte Betrachtung: „Über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freyheit und der Vorsehung von dem Begriff der Vernunft“ einiges Erwähnenswerte. Am wichtigsten sind als zusammenhängende Darstellungen von Jacobis Philosophie die umfangreichen Vorreden zu dem zweiten, dritten und vierten Bande seiner Werke, mit denen Jacobi seine schriftstellerische Tätigkeit abgeschlossen hat.

[1] ebd. S. 221 f. Anm.; vgl. auch S. W. III, 339. — [2] S. W. III, 258. — [3] ebd. S 262.

Der übersinnliche Glaube als einheitlicher mystischer Vernunftglaube.

1. Der mystische Vernunftglaube nach seiner negativen Seite ein wissendes Nichtwissen.

a) Uninteressierte Wissenschaft und religiöse Philosophie.

Die neue Entwicklungsperiode bringt zunächst eine Klärung des Verhältnisses der in gewissem Sinne notwendig unwissenschaftlichen Philosophie Jacobis zur eigentlich wissenschaftlichen Philosophie. Jacobi ist, wie er selbst sagt, der Entfernung seiner Glaubensphilosophie von einer dem Geiste genügenden Wissenschaft allmählich immer tiefer inne geworden.[2] Nichtsdestoweniger kann er sich gegen den oft wiederholten Vorwurf eines vernunftfeindlichen blinden Köhlerglaubens nach wie vor entschieden verteidigen. Aus solchen Rücksichten knüpft Jacobi bei der Darstellung seiner Glaubenslehre innerhalb der dritten Entwicklungsperiode oftmals an seine oder

[1] ebd. S. III. — [2] S. W. II, 6.

seiner Feinde Äußerungen aus früherer Zeit an, so besonders in der im zweiten Bande seiner Werke enthaltenen Vorrede zu dem Gespräch „David Hume über den Glauben", in welcher er als Einführung in seine sämtlichen philosophischen Schriften eine vollendete Darstellung des Systems seiner Überzeugungen zu geben sucht.[1] Hier greift er in der Einleitung auf seinen Streit mit Mendelssohn über den Glauben zurück: „Die in dem Werke über die Lehre des Spinoza von dem Verfasser aufgestellte Behauptung: Alle menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, hatte in der deutschen philosophischen Welt ein allgemeines Ärgerniß erregt." „Um jene angefochtene Behauptung zu rechtfertigen, und die mir wegen derselben gemachten Vorwürfe: daß ich ein Vernunftfeind sey, ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wissenschaft und zumahl der Philosophie . . . in ihrer ganzen Ungereimtheit und lügenhaften Blöße darzustellen, wurde das folgende Gespräch geschrieben."[2] „Man wollte meine Art und Weise Nicht-Spinozist zu seyn nicht gelten lassen, und behauptete, . . . sie sey offenbar blinder Köhlerglaube, keine Philosophie."[3] Wenn der Vorwurf einer derartigen Unwissenschaftlichkeit Jacobi auch nicht treffen kann, so ist er von dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Standpunkte aus doch wenigstens verständlich.

In einem letzten Worte an seine Zeitgenossen gibt Jacobi selbst zu, daß er Wissenschaft und Erkenntnis nicht als solche, sondern ausdrücklich nur ihres Inhalts wegen liebe und achte,[4] während er, wie schon erwähnt, seiner Entfernung von einer dem Geiste genügenden Wissenschaft und Erkenntnis des Wahren nur immer tiefer inne geworden sei.[5] Um eine in Absicht des Objektes uninteressierte Wissenschaft sei es ihm nie zu tun gewesen.[6] „Ich wollte über Etwas zu Verstande kommen, nämlich über die mir eingeborene Andacht zu einem unbekannten Gott."[7] „Heißt Nachdenken und Mittheilen dieser Art ein persönliches, so ist allerdings meine Philosophie eine persönliche; aber dasselbe wird der Fall seyn bey Allen, denen ihre Philosophie Religion ist."[8]

Da Jacobi jetzt den Gegensatz einer den Geist wirklich befriedigenden uninteressierten Wissenschaft und seiner aus einem starken inhaltlichen Interesse entstandenen religiösen Philosophie immer deutlicher erkennt, legt er auf die Betonung der philosophischen Form seiner Überzeugungen naturgemäß immer weniger Wert. Während sich Jacobi einst voller Empörung gegen den Vorwurf eines unphilosophischen blinden Glaubens auf die philosophische Fassung seines Glaubensbegriffs berufen hat, gibt er sich jetzt in der Tat als Prediger und Verfechter der heiligen und hohen Einfalt des naiven Volksglaubens: „Wohl dem Menschen," ruft er am Schlusse seines Briefes an Fichte aus, „dem jene alte Betheurung: Bei dem lebendigen Gott! in jedem Augenblick die höchste, Urbild der Wahrheit ist. Wer mit verderbender Hand die heilige und hohe Einfalt dieses Glaubens antastet, der ist ein Widersacher der Menschheit; denn keine Wissenschaft noch Kunst, noch irgend eine Gabe wie sie Namen haben möchte, vergälte was mit ihm genommen würde. Ein Wohlthäter der Menschheit ist dagegen, wer durchdrungen von der Hoheit, Heiligkeit und Wahrheit jenes Glaubens, es nicht duldet daß man ihn verwüste. Seine Hand wird stark seyn indem er die gesunkenen Altäre des allein Lebendigen und Wahren höher wieder aufrichtet."[1] Alle früheren eigentlich wissenschaftlichen Interessen Jacobis verblassen jetzt in der Tat neben dieser hohen heiligen religiösen Hingabe an den lebendigen Gott. Im Zusammenhang damit lassen Jacobis ausdrücklicher Verzicht auf eine in Absicht des Objekts uninteressierte Wissenschaft und seine Predigt eines religiösen Glaubens in einfachster Form den Vorwurf eines blinden unphilosophischen Glaubens jetzt berechtigter erscheinen als in früherer Zeit.

Bei näherer Betrachtung erweist sich dieser Vorwurf jedoch auch jetzt ohne weiteres als hinfällig. Denn die steten erfolglosen Versuche der eigentlichen Wissenschaft, ihre unabänderlichen Grenzen zu überschreiten, sind die beste Gewähr für das Recht der Jacobischen Philosophie, über diese Grenzen auf anderm Wege hinauszugehen. Mögen auch alle Gewißheiten jenseits jener Grenzen „mit blindem Glauben und Vertrauen nothwendig behaftet" sein, nach Jacobis Überzeugung muß eine sie zusammenfassende religiöse Philosophie doch schließlich „für die ächte und allein wahre gehalten" werden.[2] Nimmt man den Irrtum, der hierbei als Schlacke an der Wahrheit haftet, nicht mit in Kauf, so müßte man auch auf die Wahrheit verzichten. „Irret weissagend der edlere Geist, so entsteht dadurch in ihm kein schädlicher Betrug: was wir seine Täuschung nennen, sind höhere Gesichte des Wahren, des Schönen und Guten."[3]

[1] Jacobis Nachlaß II, 118. — [2] S. W. II, 3f. — [3] S. W. IV[1], XXXVIII. [4] ebd. S. XV. — [5] S. W. II, 6. — [6] S. W. IV[1], XIV. — [7] ebd. S. XVI. — [8] ebd. S. XVII.

[1] S. W. III, 54. — [2] ebd. S. 298f. — [3] ebd. S. 293.

Jacobi veranschaulicht die Berechtigung seines Standpunktes im Anschluß daran durch den Hinweis auf die Freundschaft. „Gewiß verdiente der Gegenstand, den Heloise so erhaben liebte, diese große Liebe ganz: er bildete ihre zarte Seele, verschönerte sie, gab ihr Flügel — es war nicht Abälard! — Wer so zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Besitz zu nehmen.“[1] Wohl läßt sich gegen eine derartige persönliche, positive Liebe und Freundschaft viel einwenden: „Muß nicht, wird man sagen, bei Eurer persönlichen Freundschaft durch die Person die Sache, durch das Bedingte das Unbedingte verunreinigt, ja wesentlich verdorben werden? Ist nicht eine solche Freundschaft mit blindem Glauben und Vertrauen nothwendig behaftet; erhebt sich nicht in ihr die Meinung trotzig über den Verstand?“[2] Es bleibt darum nicht minder wahr, daß doch nur eine solche positive, persönliche, „partheiische — wenn man will, blinde und abergläubige — mit einem Worte: unverständige Freundschaft oder Liebe, von je her . . . für die ächte und allein wahre gehalten worden ist.“[3]

Daß mit allem Glauben ein Tropfen Aberglauben vermischt ist, kann Jacobi zugeben, weil er allen Wert darauf legt, daß trotz alledem mit dem Schatten die menschliche Seele auch das Licht gewahrt, welches den Schatten wirft.[4] Denn die Wahrheit kann sich, wie Jacobi vom Standpunkte der dritten Periode aus betont, in mannigfachen Gestalten finden, die zwar alle nicht die Sache selbst zeigen, aber doch eine Mischung von Wahrheit und Irrtum darstellen. Das Wissen des Menschen ist darum naturgemäß nur ein Ahnden und Glauben. Diese in Rücksicht auf die äußere Form notwendig duldsame religiös interessierte Philosophie hält Jacobi um ihres Inhalts willen für die allein echte und wahre, welche dem hohlen Wissen der uninteressierten Wissenschaft gegenüber einen weit überragenden Wert hat.

b) Wissen aus erster und aus zweiter Hand.

Mit dem Nachweise der Berechtigung einer über das begriffliche Wissen hinausgehenden „wahren Wissenschaft“[5] geht die genauere Bestimmung des Verhältnisses beider zueinander Hand in Hand. Jacobi bleibt hierin seinen alten Ausführungen getreu, erkennt aber die Berechtigung und Selbständigkeit der begrifflichen Wissenschaft

[1] ebd. S. 293. — [2] ebd. S. 298f. — [3] ebd. S. 299. — [4] S. W. IV[1], XIX. [5] ebd. S. XLIII.

in ihrer Sphäre rückhaltloser an. Diese maßvollere Polemik gegen das Verstandeswissen schließt freilich nicht aus, daß Jacobi in einem Rückblick auf die Entwicklung seiner Philosophie die Abhängigkeit der demonstrierenden Wissenschaft vom Glauben aufs neue erwähnt. Seine Lehre vom Glauben beruht danach immer noch auf der streng wissenschaftlich begründeten[1] Überzeugung, „daß es ein Wissen aus der ersten Hand gebe, welches alles Wissen aus der zweyten (die Wissenschaft) erst bedinge, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgehe, es begründe, es fortwährend und durchaus beherrsche“.[2] Auch wird in betreff des unsichtbaren „Absoluten“, wie auch Jacobi jetzt zuweilen das Wahre oder Göttliche nennt, die Unfähigkeit des Verstandes, Erkenntnis zu vermitteln, in alter Schärfe betont. Auf seinem eigentlichen Gebiete dagegen, im Bereiche des endlich Bedingten, hat der Verstand nicht mehr jene ganz wertlose, rein sekundäre Bedeutung wie früher. Jacobi kann jetzt anerkennen: „Das Nichtabsolute, das Bedingte, sehen wir, und nennen dieses Sehen ein Wissen. In dieser Sphäre herrschet die Wissenschaft.“[3] „Nicht eine, alle Wunder vertilgende, Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender, ihr unüberwindlicher Glaube . . . ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit.“[4] In diesen und ähnlichen maßvollen Äußerungen[5] liegt im Gegensatz zu der früheren absoluten Polemik die Anerkennung der Gleichberechtigung einer auf dem Vermögen des Verstandes beruhenden begrifflichen Wissenschaft, welche im Bereiche des Bedingten ihre eigene Sphäre hat, in der sie herrscht.

Von dieser systematischen Wissenschaft unterscheidet Jacobi eine „Wissenschaft des Nichtwissens“, die sich auf das Absolute bezieht. Diese in eine logisch klare „Wissenschaft des Wahren“ zu verwandeln, ist dem Menschen naturgemäß unmöglich,[6] wenn ihm auch eine Gewißheit der Wirklichkeit des Wahren auf wunderbare Weise zu teil wird. „Alle Menschen nennen Etwas inwendig und im Voraus Wahrheit, in deren Besitz sie noch nicht sind, wornach sie streben, und welches sie dennoch nicht voraussetzen könnten, ohne daß es ihnen auf irgend eine Weise gegenwärtig wäre. Ein Dämmerlicht öffnet ihnen das Auge, und verkündigt auf wunderbare Weise eine noch nicht aufgegangene Sonne. Der Morgen ist angebrochen,

[1] S. W. II, 106f. — [2] ebd. S. 4. — [3] S. W. IV[1], XLIII. — [4] S. W. II, 55f. — [5] u. a. S. W. VI, 47 und bes. 49 und S. W. II, 117. — [6] S. W. III, 32.

aber der Tag noch nicht geworden. Den Sabbath feyert allein Gott, aber der Mensch soll ihn heiligen.“ [1]

Gott allein kann das Wahre mit voller Klarheit wissen. Das Wissen des Menschen dagegen ist Glaubensgewißheit, ein Licht, das zwar mit Dunkel vermischt ist, aber auf wunderbare Weise durch die Dämmerung die volle Klarheit des Lichtes durchscheinen läßt. Jacobi nennt diese Gewißheit wohl auch „ein Wissen von dem Übernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen“ und zwar „das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen.“ [2] Aber es ist trotzdem nur ein „Wissen aus Geistesgefühl“;[3] das Wissen eines reinen Begriffs des Wahren, Guten und Schönen ist dem Menschen nicht möglich.[4] Der Glaube ist demgemäß nur eine „Abschattung des göttlichen Wissens“ im Menschen. „Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen[5] verwandeln, so würde in Erfüllung gehen, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhieß: Wir würden seyn wie Gott“.[6] Ein reines unbedingtes Wissen des Absoluten ist Gott allein vorbehalten.

Ebensowenig läßt sich die „Wissenschaft des Nichtwissens“ in ein nur bedingtes Verstandeswissen nachträglich umwandeln. „Wenn man versucht dieses Gefühl, jene unsichtlichen Gesichte — das Schauen der Ahndung — in sichtliche Vorstellungen zu verwandeln; oder die Gewißheit aus der ersten Hand, die wir, aus Mangel eines bessern Ausdrucks, Glaube nennen, in eine Gewißheit nur aus der zweiten, die unbedingte Überzeugung in eine bedingte: so entsteht, in dem ersten Falle, Schwärmerei, in dem zweiten, leerer Formalismus, eine unmögliche Philosophie durch bloße Logik“.[7] Eine solche Philosophie müßte sich nach Jacobis unveränderter kritischer Einsicht schließlich „in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren.“ [8] Jeder Versuch, übersinnliche Objekte in Vorstellungen und den unmittelbaren Glauben daran in begriffliches Wissen umzuwandeln, muß fehlschlagen.

Dieses natürlich nur für die Erkenntnis des Absoluten gültige Verhältnis des Wissens aus erster zu dem Wissen aus zweiter

[1] S. W. IV[1], XIX. — [2] S. W. III, 384f. — [3] S. W. II, 60. — [4] S. W. III, 296f.

[5] Natürlich ein höheres unbedingt klares „göttliches Wissen“ ist hier gemeint, nicht ein menschlich logisches und als solches eben immer nur bedingtes Wissen; vgl. über die höhere Art des göttlichen Wissens S. 18f. dieser Arbeit und S. W. II, 96. — [6] S. W. II, 56. — [7] S. W. III, 441. [8] S. W. II, 19; vgl. auch IV[1], XLIIf.

Hand macht jeden Übergang von jenem zu diesem unmöglich. Aber eine umgekehrte Beziehung besteht zwischen beiden, da im Unterschiede von früher das „wissende Nichtwissen“, von dem Jacobi in der dritten Entwicklungsperiode mit Vorliebe spricht, unmittelbar an das unbefriedigende Nichtwissen des Verstandes anknüpft.

c) Nichtwissen und wissendes Nichtwissen.

Bei der Untersuchung des Verhältnisses der beiden Arten des Nichtwissens zueinander befinden wir uns auf dem Grenzgebiete zwischen dem begrifflichen Verstande und einer ihm entsprechenden[1] Vernunft einerseits und der höheren Vernunft als Organ des Ahndens und Glaubens andererseits. Während in der vorigen Entwicklungsperiode der Glaube an ein Göttliches wesentlich in dem beim praktisch sittlichen Handeln unmittelbar erfahrbaren Wunder der Freiheit begründet war, vermag jetzt die Vernunft an sich sowohl die wunderbare Freiheit wie die Gottheit durch eine aus ihrer Unwissenheit unmittelbar entspringende Gewißheit des Wahren zu offenbaren. Der Vernunftglaube der dritten Periode „ist eine feste Zuversicht zu dem, was man nicht siehet.“ [2] Gegenstand dieses Glaubens ist „das Absolute.“ [2]

Freilich nicht jene fälschlich so genannte Vernunft, welche mit dem Verstande auf gleicher Stufe steht, ist diese Gewißheit zu erreichen fähig. Die „adjektive“ Vernunft oder der Verstand ist vielmehr bemüht, das unbegreifliche Faktum der Vereinigung von Naturnotwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen, dies der Schöpfung gleiche Wunder und Geheimnis als eine Täuschung zeitlicher Unwissenheit aus dem Wege zu räumen.[3] Im Gegensatz dazu „behauptet die Realität und Wahrheit desselben Geheimnisses und Wunders von der andern Seite der inwendige gewisse Geist, und nöthiget uns seinem Zeugnisse zu glauben mit einer Gewalt des Ansehns, dem kein Vernunftschluß gewachsen ist“.[4] Ein etwaiger Versuch der Vernunft in diesem Sinne, durch Überwindung „jener Unwissenheit, welche die Vernunft, Wissenschaft erzeugend, zu vertilgen bestimmt ist“,[5] eine Wissenschaft des Absoluten zu begründen, würde zu nichts weiter als zur Erkenntnis der Unabänderlichkeit dieses Nichtwissens führen.[5]

[1] Wenigstens zu Anfang der Entwicklungsperiode und zwar besonders in dem Briefe an Fichte; über ihre Gleichwertigkeit vgl. S. W. II, 221 Anm. — [2] S. W. IV[1], XLIIIf. — [3] S. W. II, 317. — [4] ebd. S. 318. — [5] ebd. S. 322f.

Jacobi gibt darum zu — und hierauf gründet sich die Rechtfertigung jenes seines Glaubens vor dem philosophierenden Verstande[1] — daß sich die Behauptung einer Vereinigung von Nothwendigkeit und Freiheit im Menschen „streng philosophisch nicht beweisen" und ihr Gegenteil „streng philosophisch nicht widerlegen" lasse,[2] daß somit allerdings „das Gebiet der Freyheit das Gebiet der Unwissenheit sey", aber „einer dem Menschen unüberwindlichen". „Soll nicht Wahn das Göttliche im Menschen; Wahrheit und geläuterte Vernunft das Ungöttliche seyn: so muß die mit dem Glauben an Freyheit verknüpfte Unwissenheit eine Unwissenheit ganz anderer Art: sie muß jener der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren seyn. — Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land!"[3] so schließt Jacobi die Schilderung der Unwissenheit, mit welcher der Glaube an Freiheit verknüpft ist.

Der Glaube an die Gottheit gründet sich ebenfalls auf diese Art unüberwindlicher Unwissenheit. Denn die Vernunft weist durch die ihr eigene Absicht der Erkenntnis des Absoluten ahndungsvoll über jene Unwissenheit hinaus. Freilich die „eingeschränkte menschliche Vernunft ist lauter Wahr-Nehmung . . . aber als vernünftige — Wahrnehmung mit Besinnung und Absicht . . . Ahndungsvolle."[4] Denn „mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren; sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren gegeben. — Wo diese Weisung auf das Wahre fehlt, da ist keine Vernunft. Diese Weisung; die Nöthigung, das ihr nur in Ahndung vorschwebende Wahre als ihren Gegenstand, als die letzte Absicht aller Begierde nach Erkenntniß zu betrachten, macht das Wesen der Vernunft aus. Sie ist ausschließend auf das unter den Erscheinungen Verborgene, auf ihre Bedeutung gerichtet; auf das Seyn, welches einen Schein nur von sich giebt".[5] Von der alles Große, Erhabene und Schöne ertötenden Unwissenheit, dem notwendigen Ergebnis aller logischen Wissenschaft, unterscheidet Jacobi also eine dem Menschen unüberwindliche Unwissenheit, welche, gleichsam als Domäne des Glaubens, der dem demonstrierenden Verstande unzugängliche Ort des Wahren ist. Diese Unwissenheit enthält eine notwendige Weisung auf das Wahre oder das Absolute und damit auf das Göttliche im Menschen selbst wie auf die Gottheit über ihm.

[1] ebd. S. 106 f. — [2] ebd. S. 320. — [3] ebd. S. 322 f. — [4] S. W. III, 34. — [5] ebd. S. 32 f.

Im letzten Jahre vor seinem Tode hat Jacobi die eigentümliche Kraft des Glaubens als eines nichtwissenden Wissens neben der Ohnmacht des wissen wollenden Wissens noch einmal in das hellste Licht gestellt: Der Mensch „ist mit Finsterniß umgeben, seine Vernunft, sich entwickelnd, vertreibt diese Finsterniß nicht; aber die Kraft des vernünftigen Lebens siehet durch sie hindurch". „Dieses Hindurchsehen durch Nebel und Finsterniß ist die Macht des Glaubens, er ist deßhalb ein Urlicht der Vernunft, welches der wahre Rationalismus als das seinige anerkennt."[1] „Die Wissenschaft des Nichtwissens" besteht „in der Erkenntniß, daß alles menschliche Wissen nur Stückwerk sey, und nothwendig Stückwerk bleiben müsse, sie ist ein wissendes Nichtwissen. Über dieses Stückwerk hinweg und hinauf führt nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu teil gewordene Offenbarung. Der Glaube ist nicht, wie die Wissenschaft, Jedermanns Ding, das heißt, nicht Jedwedem, der sich nur gehörig anstrengen will, mittheilbar. Die Vernunft bejaht, was der Verstand verneint. Inzwischen kann der Verstand die Bejahung nicht auf die Seite bringen, ohne daß ihm Alles in geistlose Nothwendigkeit versinkt. Also: das Nichts oder ein Gott. Der Verstand, wenn er nicht gradezu der Vernunft den Rücken zukehrt, hat ein nichtwissendes Wissen von Gott."[2] Der Verstand selbst sieht, sofern er „vernünftig" ist, die Unmöglichkeit eines Wissens des Absoluten ein; dem steht die ihrem Wesen eigentümliche Absicht oder Nötigung der Vernunft, das Absolute zu erkennen, entgegen. Der Widerspruch zwischen jener Einsicht und dieser Absicht führt zu einem lebhaften Gefühle der Unwissenheit. In dieser ihrer Natur nach unüberwindlichen Unwissenheit ist eine Weisung auf das Wahre enthalten, welche als Ahndung dem Glauben als der Gewißheit des Wahren voraufgeht.

Hierzu bemerkt Jacobi in der Vorrede zum zweiten Bande, erst die Vollendung der Einsicht, daß jede Philosophie, welche dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes höheres Wahrnehmungsvermögen absprechе, sich in ein klares und bares Nichts der Erkenntnis verlieren müsse,[3] habe ihm den Mut gegeben, „seine ganze Philosophie auf den aus einem wissenden Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identischen festen Glauben zu gründen, welcher so gewiß jedem Menschen inwohnet, als ein jeder Mensch, kraft seiner

[1] S. W. IV[1], XLII f. — [2] ebd. S. XLIII f. — [3] S. W. II, 19.

Vernunft, ein an sich Wahres, Gutes und Schönes, das kein bloßes Nicht Nichts ist, nothwendig voraussetzt und mit dieser Voraussetzung, und durch sie, erst zum Menschen wird.“[1] Diese Anschauung hat, wie Jacobi hervorhebt, in dem Gespräch über Idealismus und Realismus noch keinen deutlichen Ausdruck erhalten.[2]

Erst in der letzten Entwicklungsperiode wird der Glaube durch seine ausschließliche Beziehung auf die Vernunft wahrhaft von jedem mechanischen Hebel, von der Bedingung sinnlicher Anschauung und menschlich endlicher Erfahrung befreit. Der Glaube ist jetzt, unabhängig von der früheren moralischen Erfahrung, ein pures Wissen des Nichtwissens, eine jener unüberwindlichen Unwissenheit, welche die Domäne des Glaubens ist, entsprechende, in Wahrheit mit ihr identische unüberwindliche Gewißheit, die jedem Menschen notwendig innewohnt. Dieser Glaube ist das Urlicht der Vernunft und ein Hindurchsehen durch die Finsternis, die den Menschen umgibt, ist die Macht dieses Glaubens. Auch der Vernunftglaube der dritten Entwicklungsperiode ist keineswegs ein Wissen, aber er besteht in einer festen Zuversicht zu dem, was man nicht sieht, die gewaltiger ist als die Zuversicht zu dem, was man sieht, und gewisser als das Wissen, welches durch die Sinne oder den Verstand vermittelt wird. Mit dieser eingehenden Unterscheidung des Wissens und Ahndens, der Bestimmung ihres Verhältnisses „zur Erkenntniß des Wahren“[3] und dem Hinweise, daß Ahnden und Glauben in Wahrheit miteinander identisch sind, ist die Darstellung des mystischen Vernunftglaubens nach seiner negativen Seite beendet.

2. Der mystische Vernunftglaube nach seiner positiven Seite ein unmittelbares Schauen.

a) Die Verschmelzung aller übersinnlichen Glaubensarten.

Der bisher nur als wissendes Nichtwissen beschriebene Glaube behält in der letzten Entwicklungsperiode die früheren positiven Bestimmungen größtenteils bei. Dazu gehört vor allem das starke Gefühlsmoment, welches in der Form weissagender Begeisterung diesem Glauben die Färbung des Mystischen im weiteren Sinne gibt. Die Vernunft muß die höheren Wahrheiten erobern, indem sie über den Gesichtskreis des Verstandes weissagend sich emporschwingt. „Ja sie dichtet — wenn du so das nur im Geiste

[1] ebd. S. 20. — [2] ebd. S. 19 f. — [3] S. W. III, 376; Jacobi bemerkt dazu, daß er seine Ansicht darüber besonders in dem Schreiben an Fichte dargelegt hat.

sehen nennen willst — aber sie dichtet Wahrheit! — Der Gottheit ähnlich, von der sie ausgegangen — ihr nachdichtend — erfindet sie was ist. Gefühl des Geistes empfangend, wiederstrahlend, wird ihr Begeisterung. Begeistert erkennet sie sich ganz; findet und erfährt ihren Ursprung — wird in sich gewiß. Dergestalt ist ihr wesentliches Wissen Eingebung; Eingebung ihre Zuversicht. Unbegeistert versteht sie nicht und glaubt sie nicht ihre eignen Sprüche.“[1] Hierin ist der gefühlsmäßige optimistische oder ahndungsvolle Glaube der früheren Perioden unschwer wiederzuerkennen.

Bemerkenswert ist aber, daß sich die Einteilung in Glaubensarten nicht mehr in alter Weise aufrechterhalten läßt, da in der letzten Entwicklungsperiode die Lehre vom Glauben abgeklärter ist und der Glaubensbegriff entsprechend einheitlicher dargestellt wird. Nach einem rein optimistischen Gebrauch des Wortes Glauben wird man vergebens suchen. Da aller Glaube ausnahmslos auf das einheitliche Vermögen der Vernunft bezogen wird, erhält er in jeder Weise eine gleichmäßige philosophische Haltung. Von einem besonderen optimistischen, sei es ganz farblosen oder auf subjektiver Stimmung beruhenden rein gefühlsmäßigen Ahnden oder Glauben ist nirgends mehr die Rede, wenn auch das spezifische Gefühlsmoment[2] dem einheitlichen Vernunftglauben der letzten Periode voll erhalten bleibt.

Der Vereinheitlichung des Glaubens fällt auch die in der zweiten Periode noch zulässige Scheidung zwischen einem Glauben, der als ethisches Prinzip auf einer ursprünglichen göttlichen Willensrichtung oder einem göttlichen Instinkt als moralischem Grundtriebe des Menschen, und einem Glauben, der als erkenntnistheoretisches Gefühl auf dem teils als Instinkt, teils als Sinn bezeichneten offenbarenden Wahrnehmungsvermögen beruht, endgültig zum Opfer.

Jacobi spricht jetzt von der aus Gott stammenden Vernunft des Menschen als einheitlichem Vermögen für übersinnliche Wahrnehmung und übersinnliche Tugend: „Heil uns dem Geiste, der Vernunft lebendig macht, und weise, und in sich gewiß! Anbetung ihm — denn ohne ihn wäre keine Anbetung auf Erden: keine Schönheit, keine Liebe, kein Glaube, keine Tugend — kein Stern in diesen Nächten des Daseyns — in diesen Finsternissen eines von Tod umfangenen Lebens.“[3] Hieraus folgt freilich zunächst nur die gemeinsame Beziehung beider Glaubensarten auf die Vernunft.

[1] S. W. III, 293 f. — [2] Vgl. ebd. S. 567. — [3] ebd. S. 294.

Die völlige Einheit beider Glaubensarten wird erst in einer späteren Anmerkung unumwunden und unanfechtbar ausgesprochen: Die aus dem Gefühl der Unwissenheit hervorgehende „Weisung auf das Wahre ist zugleich die Weisung auf das Gute".[1] „Darum heißt jenes Gefühl auch — bald sittliches — bald Wahrheitsgefühl. In ihm offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne."[2] Nicht nur die Glaubenskraft und der Glaube, sondern auch die sittliche Kraft und die Tugend stammen aus dem wunderbaren göttlichen Geiste des Menschen. „Der Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann, und auch den Menschen wunderkräftig schuf; der Glaube an Gott, Freyheit, Tugend und Unsterblichkeit, ist das Kleinod unseres Geschlechts; er ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit; er ist, dürfte man sagen, die vernünftige Seele selbst, und deßwegen nicht nur älter als alle von Menschen erfundenen Systeme und gelehrte Künste, sondern auch als eine Kraft unmittelbar aus Gott, über sie alle wesentlich erhaben. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen."[3]

Ein Göttliches im Menschen ist also der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sowohl in erkenntnistheoretischer wie in ethischer Beziehung offenbart sich dieses Göttliche. Glaube und Tugendhaftigkeit bilden zweifellos eine mystische Einheit. Der Glaube ist nicht nur eine Abschattung des göttlichen Wissens, sondern auch des göttlichen Wollens. Die Einheit des erkenntnistheoretischen und ethischen Glaubensgefühls im Menschen gipfelt in der mystischen Einheit mit Gottes Wissen und Wollen.

Von der unmittelbaren Verknüpfung alles Übersinnlichen in der Menschheit mit der Gottheit ist es nur ein kleiner Schritt bis zur mystischen Zusammenfassung alles Übersinnlichen in einer Welt für sich. Alles Göttliche in und außer den Menschen bildet als mystische Einheit ein Reich des Göttlichen. „Über dem Thierreich, so wie über dem gesamten, Beseeltes und Unbeseeltes in sich vereinigenden Naturreich, erhebet sich das Reich der Geister."[4] In dieses „Reich des Göttlichen"[5] gehören **„Wahrheit, Schönheit und Tugend!",**[6] alles, was die Menschen von je her „göttliche Dinge" genannt haben.[7] Früher sind die göttlichen Dinge von

[1] ebd. S. 32, Anm. — [2] ebd. S. 317. — [3] S. W. II, 55. — [4] S. W. III, 397. — [5] ebd. S. 194. — [6] ebd. S. 194, 317 und 397. — [7] ebd. S. 317.

Jacobi als Ideen bezeichnet. Auch jetzt sagt er, „die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen, nennen wir Ideen".[1] Ebenso wie sich in der ersten Entwicklungsperiode auf einen Zusammenhang der Ideen und Geisteswesen untereinander und mit Gott hat schließen lassen, so bildet jetzt ausgesprochener Maßen der Inbegriff alles Übersinnlichen eine Welt für sich.

In den letzten Zeilen, die Jacobi geschrieben hat, nennt er das Reich der Geister, da diese ja „Gefühl des Geistes empfangen und wiederstrahlen", in Anlehnung an die christliche Religion eine **„Gemeinschaft"** der Gläubigen und darum eine „unsichtbare Kirche der Philosophie" im Unterschiede von dem sichtbaren Philosophentum und dem sichtbaren Kirchentum, welche beide, jedes in seiner Art, durch Systeme oder Institutionen sich außerhalb des mystischen Geisterreiches noch einen Gott machen wollen.[2]

b) Der mystische Charakter des Vernunftglaubens.

Für das Verständnis des erkenntnistheoretischen Vernunftglaubens an die übersinnliche Welt ist der mystische Zusammenhang zwischen allem, was zur unsichtbaren Kirche der Philosophie gehört, naturgemäß von hoher Bedeutung. Daß der Mensch zu einem Teile Bürger jenes Reiches der Geister ist, eröffnet seinem geistigen Auge den Blick in jene übersinnliche Welt. „Der Mensch, unstreitig dem Natur- und Thierreich angehörig, gehöret ebenso unstreitig auch dem Geisterreiche an, und ist nach einem allgemein bekannten, treffenden Ausdruck, ein Bürger zweier verschiedener, wunderbar auf einander sich beziehender, Welten: einer sichtbaren und einer unsichtbaren, einer sinnlichen und einer übersinnlichen."[3] Jacobi ist überzeugt, daß „jenes unmittelbare Geistes- und Gottesbewußtseyn, worauf seine Philosophie sich gründet, jeder Philosophie, welche etwas mehr als bloße Natur- und Verstandeswissenschaft . . . seyn will, zum Grund- und Eckstein dienen müsse."[4] Denn „Gott selbst schuf den Menschen, und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Othem Gottes des Allmächtigen . . . Geistes-bewusstseyn heißet Vernunft. Der Geist aber kann nur seyn unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben, und von Gott

[1] S. W. II, 62; vgl. auch ebd. S. 77. — [2] S. W. IV[1], LIII. — [3] S. W. III, 398. — [4] S. W. IV[1], XXXVIII.

wissen Eins".[1] Das mit der Natur des Menschen verbundene Göttliche drängt sich ihm in einer Weise auf, daß er sich weder vor seiner innigsten Zutätigkeit zu retten weiß[2] noch das Wissen von ihm je ganz vertilgen kann.[3] Der wunderbare Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt ermöglicht die Erhebung seines Geistes über das „seinem Wesen beigemischte Thierische."[4] Der auf diesen mystischen Zusammenhang sich gründende Glaube ist notwendig mystischer Natur. Der im Gegensatz zur Demonstration als ein wissendes Nichtwissen beschriebene Glaube ist nach seiner positiven Seite, wie Jacobi an Fichte schreibt, ein unmittelbares Schauen: „Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiß, der siehet Gott von Angesicht, und es ist zu wenig von ihm gesagt, daß er nur an ihn glaube."[5] Jacobi braucht dieses im Grunde unzureichende Wort nur, weil die Sprache kein anderes hat, welches das „Wissen aus Geistesgefühl" sinngemäß bezeichnet.[6] An anderer Stelle wird darum für dieses Wissen ohne weiteres der Ausdruck Glaube gebraucht. Es lebt im Menschen „ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentümliches Wesen ausmacht . . . Wenn dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und innigsten Bewußtseyn, so ist ihm der Geber dieses Geistes, Gott, selbst gegenwärtig . . . Wir dürfen darum wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obgleich er nicht gesehen werden kann mit dem Auge des Leibes."[7] „Die wahre Wissenschaft ist der von sich selbst und von Gott zeugende Geist. Wie ich von der Objectivität meiner Gefühle des Wahren, Schönen, Guten, und von einer die Natur beherrschenden Freyheit überzeugt bin, so bin ich von dem Daseyn Gottes überzeugt, und so wie diese Gefühle ermatten, so ermattet auch der Glaube an Gott".[8] Der Glaube an Gott ist somit das Selbstzeugnis des im Menschen wohnenden göttlichen Geistes. Er kann sich erheben und wieder sinken, geleugnet, aber niemals ganz vertilgt werden.

Unermüdlich wiederholt Jacobi in seinen letzten Schriften die Darstellung des Glaubens in dieser mystischen Form.[9] Zur Verteidigung seiner Mystik weist er auf ihre umfassende Verbreitung

[1] S. W. III, 400. — [2] Vgl. ebd. S. 324. — [3] ebd. S. 401; auch S. W. II, 102. — [4] S. W. III, 318. — [5] ebd. S. 46. — [6] S. W. II, 60. — [7] ebd. S. 119 f. [8] S. W. IV[1], XLIII; auch S. W. III, 325. — [9] S. W. III, 242 f., 274, 425 f. S. W. IV[1], XLII.

und allgemeine Durchdringung aller Tätigkeiten des Menschengeistes hin: „Welcher höhere und tiefere, intellectuelle oder sittliche Gedanke streifte wohl nicht an Mystik? — Mystisch, durchaus geheimnißvoll ist der Beginn unserer Erkenntniß, die unbegreifliche Voraussetzung eines, alles Wahre, Gute und Schöne in sich fassenden und außer sich erzeugenden Urwesens."[1]

Jacobis Abhandlung „Über eine Weissagung Lichtenbergs" ist dementsprechend von Anfang bis zu Ende auf einen mystischen Ton gestimmt.[2] Zunächst wiederholt Jacobi die Weissagung Lichtenbergs: „Der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. . . . Ersticken kann er diesen Glauben; aber in der Ordnung ist er da; und wo er sich nicht findet; da ist — Mißgestaltung des Erkenntnißvermögens! . . . Aber der tiefere Denker, der Weise, wie erkläret, wie rechtfertiget er diesen Glauben?"[3] Nach dieser Einleitung geht Jacobi zur Rechtfertigung seines Glaubens an Gott über. Er erklärt sich ihn, „wie er den Glauben an Natur und eigenes Daseyn, an Bewusstseyn außer ihm und an Bewusstseyn in ihm sich rechtfertiget und erkläret. . . . Er erkläret nicht, beweiset nicht, er empfindet, siehet und weiset."[4] „Wir sehen überall nur ein Verborgenes; aber, als ein Verborgenes, sehen wir und spüren wir dasselbe."[5] Schöpfer und Schöpfung hängen vom Ursprung an durch unlösbare Bande mit einander zusammen.[6]

Der Glaube an Gott und Göttliches ist dem Menschen darum etwas Unentbehrliches und durchaus Natürliches. Daß wir an Gott nur glauben, wäre zu wenig gesagt, wir fühlen und erfahren das Göttliche im Menschen und mit ihm verbunden Gott.[7] Der Glaube will nicht erklären und beweisen, er empfindet, siehet und weiset. — Im ganzen ist danach Jacobis Meinung folgende. Das dem Menschen verborgene Göttliche können wir unmöglich beweisen. Wir können aber fühlen, daß es uns verborgen ist, und in diesem Gefühle vermögen wir das verborgene Göttliche durch die Hülle hindurch kraft unserer eigenen göttlichen Natur in geheimnisvoller mystischer Weise zu spüren.

[1] S. W. III, 438. — [2] Schon ebd. S. 200—205, bes. 202. — [3] ebd. S. 206 ff. [4] ebd. S. 208. — [5] ebd. S. 209. — [6] Vgl. ebd. S. 202. — [7] ebd. S. 425 f.

c) Die göttliche Vernunft als einheitliches Organ des mystischen Glaubens.

Die dritte Entwicklungsperiode kennt nur ein Organ des Glaubens. „Das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit und in ihm des Guten und Schönen, heißet Vernunft.“[1] Sie tritt an die Stelle des moralischen Grundtriebes, des religiösen Instinktes und des als Sinn bezeichneten höheren Wahrnehmungsvermögens. Die Vernunft und zwar die göttliche Vernunft ist das den Menschen vom Tiere unterscheidende[2] „Merkmal der Menschheit“[3]. Der über alles Sinnliche und Wandelbare sich erhebende Grundtrieb der menschlichen Natur[4] ist nicht lediglich ein sittlicher Trieb, sondern eine Weisung auf das Wahre und Gute, welche das Wesen der Vernunft ausmacht.[5] „Was dieser Trieb als Gegenstände des Erkenntnisses oder des Wollens anstrebt, haben die Menschen von jeher, überhaupt: Göttliche Dinge ... genannt.“[6] Die Weisung auf das Wahre und die Weisung auf das Gute, als Trieb zum Wahren, Guten und Schönen bezeichnet, erhalten ihre alles Sinnliche überwindende göttliche Kraft gemeinsam aus der Vernunft, die als Sinn für das Übersinnliche der einheitliche göttliche Kern im Menschen ist.

Inwiefern der menschlichen Vernunft die Kraft der Offenbarung Gottes nur vermöge ihrer göttlichen Natur zukommt, setzt Jacobi am lichtvollsten in einer Anmerkung zu der Abhandlung „Über eine Weissagung Lichtenbergs“ auseinander: „Die menschliche Vernunft ist zu betrachten, einerseits als Wahrnehmungsvermögen eines außer und über dem Menschen vorhandenen Göttlichen; anderer Seits als Wahrnehmungsvermögen eines im Menschen vorhandenen Göttlichen, und — als dieses Göttliche selbst. Wäre nicht das vernünftige Wesen ursprünglich göttlicher Natur, so würde es auf keine Art und Weise, weder zu einer wahren Erkenntniß, noch zu einer wahren Liebe Gottes gelangen können.

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“[7]

[1] S. W. III, 318; vgl. auch S. W. VI, 51. — [2] S. W. III, 32, Anm.; 217 f. und 318; S. W. VI, 45. — [3] S. W. II, 55 f. — [4] S. W. III, 317. — [5] ebd. S. 33. — [6] ebd. S. 317 f. — [7] ebd. S. 239 unten; a. a. O.; vgl. Goethes Farbenlehre, Vorwort XXXVIII.

Der Naturmystik Goethes, welche in diesen Versen ausgesprochen wird, stellt Jacobi seine Vernunftmystik[1] zur Seite. Auf der göttlichen Natur der menschlichen Vernunft und ihrem Zusammenhange mit der übersinnlichen Welt überhaupt und im besonderen mit Gott beruht die mystische Natur des Glaubensbegriffs von Jacobi.

Während in der ersten Entwicklungsperiode durch einen Salto mortale die Bahn für den optimistischen, nahezu mystischen Glauben hat freigemacht werden müssen, während in der zweiten Entwicklungsperiode der Weg zu dem innervernünftigen, wesentlich mystischen Erfahrungsglauben als ein praktischer hat bezeichnet werden können, wird der Glaube in der letzten Entwicklungsperiode allein auf den göttlichen Ursprung der menschlichen Vernunft und ihre innere Gemeinschaft mit allem Übersinnlichen gegründet. Der Salto mortale[2] und der praktische Weg[3] zum Glauben tauchen daneben, da sie Jacobi nicht ganz fallen lassen will, nur hier und da als geduldete Reste aus vergangener Zeit wieder auf, haben aber ihre alte Bedeutung als Voraussetzung oder Quelle des Glaubens verloren,[4] da der durch und durch mystische Glaube der letzten Entwicklungsperiode jede andere Vermittlung oder Begründung als diejenige, welche in seinem besonderen Organ, der göttlichen Vernunft, gegeben ist, seiner Natur nach ausschließt.

3. Der ausgesprochen religiöse und zwar christlich religiöse Charakter des mystischen Vernunftglaubens.

a) Die religionsgeschichtliche Begründung des Glaubens im Sinne der modernen Theologie.

Einer durchgreifenden Umgestaltung hat sich Jacobis Lehre vom Glauben im letzten Zeitraum ihrer Entwicklung dadurch unterzogen, daß unbeschadet seiner mystischen Natur der Glaube statt des praktisch sittlichen Unterbaus der vorigen Periode einen historischen Unterbau auf religiöser Grundlage erhält. Da Jacobi gegen die verschiedenen Formen, in denen sich religiöser Glaube in der Geschichte der Menschheit darstellt, duldsamer geworden ist, sucht er seinen Glauben, ohne dessen mystischen Charakter irgendwie anzutasten, dem historischen Glauben positiver Religionen nach

[1] Zum Vergleiche von Kants reinem moralischen Vernunftglauben mit Jacobis gegenwärtiger Vernunftmystik verweise ich auf Seite 76 dieser Arbeit. — [2] S. W. IV[1], XL. — [3] ebd. S. XXV. — [4] S. W. III, 43 und S. W. IV[1], XLVI.

Möglichkeit anzupassen. „In dem Zustande eines noch unausgebildeten Verstandes, worin oft ganze Völkerschaften lange beharren, zeigen sich Wissen und Glauben, die Zuversicht zu dem was man siehet, und die noch festere und innigere zu dem, was man nicht siehet, dergestalt vermischt, daß sich aus diesem Zustande der Vermischung alle die befremdenden Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit: der rohe und verfeinerte Fetischismus, der Thier- und Gestirndienst, die unzähligen Gattungen der Idololatrie und des Aberglaubens, die Menge ungereimter und widersprechender Systeme — sattsam erklären lassen."[1] Daß das Weltall um des Guten und Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes ist, das „bejahet die blos gesunde, sich selbst noch unbedingt vertrauende Vernunft. Es war daher diese Meinung die ältere, und der Theismus als Glaube ging dem Naturalismus als Philosophie voraus".[2]

Indem Jacobi dementsprechend in allen hohen Menschen, besonders in dem Reinsten unter den Mächtigen und dem Mächtigsten unter den Reinen, in Christus, Erscheinungen[3] des Göttlichen im Menschen sieht, bewährt sich ihm sein mystischer Glaube an das Göttliche im Menschen auch in der Geschichte der Menschheit. Die Offenbarung durch bedeutende religiöse Persönlichkeiten ist jeder anderen Offenbarung Gottes überlegen. „Sokrates, Christus, Fenelon, beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott welchen ich anbete, er ist mir als Schöpfer dieser Persönlichkeiten erhabner, denn als Urheber des Sternenhimmels nach Gesetzen innerer Nothwendigkeit, denen er selbst in seinen Werken unterworfen ist. Der Gott der Bibel ist erhabner, als der Gott, welcher nur ein Absolutes ist, wie sehr man dieses auch schmücke, und mit Flitterwerk der Phantasie umgebe."[3]

Bei der Wertung hervorragender geschichtlicher Persönlichkeiten für die Erweckung des Glaubens hat Jacobi alle großen Menschen im Auge, die „Glaubenshelden"[4] sind, vor allem aber Christus als den erhabensten unter ihnen: Als „Lavater und Joh. Georg Hamann, an jenen Ausspruch Johannes: „daß wer den Sohn läugne, auch den Vater nicht habe" beistimmend erinnerten; wurde allgemein wider sie ausgerufen, daß sie fanatische, mit einem Menschen Abgötterei treibende Schwärmer wären, voll Unwissenheit, Aberglauben und Intoleranz." „Ist es aber wirklich Unverstand und Schwärmerei," fragt Jacobi, „zu bekennen: man glaube an Gott — nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um des Übernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise?"[1] „Wenn die Natur allein ist; dann ist sie das Allmächtige, und ein heiliger Wille ist überall nicht. Dann sind Tibere und Nerone, Ezeline und Borgia möglich, aber kein Sokrates, kein Christus. — Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von sich selbst: daß so man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater; und daß wer an ihn glaube, nicht glaube an ihn, sondern an den, von dem er ausgegangen sey. — Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt, ist allein Religion. Außer ihm ist nur Atheismus oder Götzendienst."[2] „Und nun Er, »der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen« — — Wer mag bekennen, daß Er war, und zugleich sprechen: es ist kein Gott, keine Vorsehung, keine waltende Liebe über dem lichtlosen Schicksal, dem blinden Ungefähr?"[3] Die Offenbarung des Bibelgottes in Christus und andern Persönlichkeiten aus der Religionsgeschichte gilt Jacobi in der dritten Entwicklungsperiode als stärkste Stütze seines Glaubens.

In der ersten Entwicklungsperiode gründet sich der Glaube wesentlich auf die eigene innere Erfahrung überschwenglicher Gefühle, in der zweiten Periode schon überwiegend auf die Erfahrung übernatürlicher moralischer Freiheit an gleichgestimmten oder befreundeten Persönlichkeiten in Vergangenheit und Gegenwart. Die neue Begründung auf hervorragende Erweisungen des Göttlichen in der ganzen Geschichte der Menschheit durch bedeutende religiöse Persönlichkeiten gibt dem innervernünftigen mystischen Glauben jetzt eine religionsgeschichtliche Grundlage.

Im Mittelpunkte steht hierbei der historische Christus, dessen vollendete religiöse Persönlichkeit Gott in einzigartiger Weise zu offenbaren vermag. „Darum sagt Christus" — mit Recht: „**Ich** bin der Weg, die Wahrheit und das Leben."[4] Als das „vollkommene Ideal vereinigter Göttlichkeit und Menschheit!"[5] — nicht mehr und nicht weniger — ist Christi Person in den letzten zwanzig Jahren der Grund- und Eckstein für Jacobis Lehre vom Glauben.

[1] S. W. II, 56. — [2] S. W. III, 384. — [3] S. W. IV[1], XXIII f. — [4] Vgl. ebd. S. XLVIII.

[1] S. W. III, 424. — [2] ebd. S. 426. — [3] ebd. S. 427 f. — [4] S. W. IV[1], XXV. — [5] S. W. III, 282.

Durch diese Wandlung seiner Lehre vom Glauben ist Jacobis Philosophie zu einer philosophischen Religion geworden. Die Religion Jacobis hat, wenn ein Vergleich mit der Gegenwart statthaft ist, wie in ihrer religionsgeschichtlichen Begründung, so auch in dem, was sie für das Wesen des Christentums hält, im großen und ganzen einen durchaus modern christlichen Charakter. Der Gott der Bibel, den Christus der Welt verkündigt hat, ist auch der Gott Jacobis „ein Vater aller Wesen, mit Vater-Sinn und Vater-Herz".[1] Die religiös sittlichen Menschen nennt Jacobi „Gotteskinder".[2] Deren einfacher Glaube an einen Vater im Himmel enthält Höheres als das Wissen der Philosophen: „Aus der Kraft des inneren Glaubens an das Unsichtbare gegen die äußerliche Lehrweisheit des Sichtbaren entwickelt sich ein fortdauernder Kampf in der Menschengeschichte, ein Kampf der Kinder Gottes wider Titanen. Lichtphilosophie steht gegen Nachtphilosophie, Anthropomorphismus gegen Pantheismus, der wahre Rationalismus gegen ein verkehrtes Spiegelbild des Verstandes, Christenthum gegen Heidenthum ... Der Kinder- und Volksglaube enthält darum Höheres und Besseres als das bloße Wissen des Philosophen ohne Glauben."[3] Der einfache anthropomorphistische Glaube des Volkes an einen Vatergott ist ihm Lichtphilosophie, der Rationalismus dagegen und selbst der Pantheismus Nachtphilosophie. Ja dem Pantheismus erteilt Jacobi noch eine schärfere Absage: „Ich bekenne mich zum Christenthum, indem ich behaupte, daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott läugnen. -- Naturdienst ist die Religion des Heydenthums, Gottesdienst die Religion des Christenthums."[4]

Jacobi fordert unbedingt einen persönlichen Gott. Darum ist der christlich religiöse Glaube an einen Vater im Himmel die Grundlage der Glaubenslehre Jacobis geworden, und darum bezeichnet er die Religion, wie sie im einfachsten Volksglauben sich darstellt, als Kern seiner Philosophie und das „unabweisbare unüberwindliche Gefühl", welches Vernunft und mit ihr alles Übersinnliche offenbart, als „ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion".[5] „Religionsphilosophie ist nur ein Zeugniß der im Menschen gefundnen Religion."[6]

Die Religion hat demgemäß ihren Grund nicht in der Philosophie, sondern im übernatürlichen freien Willen des Menschen,

[1] S. W. III, 201; vgl. auch S. W. IV[1], XXIV. — [2] S. W. IV[1], XLVII. [3] ebd. S. XLVIII f. — [4] ebd. S. XXV. — [5] ebd. S. XXI. — [6] S. W. III, 195.

wie er seiner ursprünglichen Anlage entspricht: „Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend."[1] „Gleich wie Religion den Menschen zum Menschen macht, und allein ihn über das Thier erhebt, so macht sie ihn auch zum Philosophen. Strebt die Religiosität mit andächtigem Vorsatz den Willen Gottes zu erfüllen, so strebt die Religion-Einsicht stets sicherer von Gott zu wissen und den Verborgenen zu erkennen. Um diese Religion, den Mittelpunkt alles geistigen Lebens, war es meiner Philosophie zu thun."[2] Jacobis Vernunftmystik hat somit einen ausgesprochen religiösen und zwar einen christlich religiösen Charakter erhalten im Sinne der modernen Theologie.

b) Die Doppelstellung Jacobis zu dem positiv kirchlichen Christentume.

Der christliche Charakter von Jacobis Glaubenslehre darf freilich nicht zu stark betont werden. Eben nur die liberale Theologie der Gegenwart kann seine Lehre vom Glauben im vollen Sinne als christlich bezeichnen. Dem positiven Christentume steht Jacobi vollkommen fern. Bezeichnend ist folgender Bericht an Herder über den Erfolg, mit dem er Herders Erlöser bei seinen Bekannten in Hamburg zum Lesen empfohlen hat: „Doch habe ich es bei einigen von diesen damit gezwungen, daß ich erklärte, in diesem Buche stände mein ganzes Christenthum; ich glaubte von dem alten und neuen Testamente nicht mehr, als darin gesagt wäre."

Diese Absage an das dogmatische Christentum wird durch seine der Fürstin Galitzin gegenüber geübte Kritik an den heiligen Bräuchen der Kirche erheblich verschärft. Er schreibt darüber in dem gleichen Briefe: „Sie und einige andere begreifen nicht, was hindert, daß ich mich taufen lasse. Ich hinwieder begreife nicht ihre Liebhaberei am Untertauchen, wo sie nicht mehr, weder den Himmel selbst, noch seine Abspiegelung erblicken können."[3] Hiermit will Jacobi seine ablehnende Stellung gegen die kirchlichen Heilseinrichtungen überhaupt zum Ausdruck bringen. Denn nach Jacobis Überzeugung hat der Mensch in der eigenen freien und vernünftigen und somit übernatürlichen Persönlichkeit die wirksamste Offenbarung Gottes, in der ihm das ganze Wesen des Christentums besteht. „Niemand hat einen Gott, sagte ich zur Fürstin, und kann

[1] ebd. S. 449. — [2] S. W. IV[1], XX f. — [3] Allg. Briefw. II, 252 f.

einen haben, als der ihn in sich selbst geboren hat, in dessen Brust Gott erst Mensch wurde."[1]

Am besten wird Jacobis Verhältnis zum Christentum in der Auseinandersetzung mit Matthias Claudius, dem Boten von Wandsbeck, in der Schrift von den göttlichen Dingen gekennzeichnet. Im Anschluß an eine Darstellung der Person Christi auf Grund der Schriften von Matthias Claudius schreibt Jacobi: „Die ganze Seele des gefühlvollen Mannes öffnet sich hier, und gibt sich zu erkennen in ihrem Glauben, wie dieser in seinem Ursprunge . . . die im menschlichen Busen abgestrahlte Gottheit selbst ist."[2] Obgleich Jacobi hier des Claudius christlich positiven Glauben in seinem Sinne als einen christlich mystischen Glauben auslegt, hat er doch volles Verständnis für den Kernpunkt der Differenz zwischen seiner Religion und dem Christentum des Wandsbecker Boten. Darum hebt er in der nicht minder wichtigen Vorrede zu der genannten Schrift sowohl die relative, aber wesentliche Gleichheit als auch die grundsätzliche Verschiedenheit des beiderseitigen Glaubens gebührend hervor, indem er erklärt, daß im Unterschiede von ihnen beiden „der religiöse bloße Idealist und der religiöse bloße Materialist sich nur in die beyden Schalen der Muschel theilen, welche die Perle des Christenthums enthält. Weder der Bote noch sein Freund, der Verfasser der Schrift von den Göttlichen Dingen, wollen eine solche Theilung, sondern die Perle selbst; sie unterscheiden sich nur in ihren Meinungen von dem Werthe der Muschel und der sie umgebenden Schale, das heißt der historische Glaube des Einen, ist nicht der historische Glaube des Andern."[3] Diesen ablehnenden Standpunkt gegenüber dem historischen Glauben der Kirche hat Jacobi dauernd beibehalten.

Noch wenige Jahre vor seinem Tode schreibt er an Dohm, einen streng religiösen Bischofssohn habe er ausgeforscht, „wie man es angreifen müsse, um mit ihm gleichglaubig zu werden. . . . Er sah wohl, daß ich es aufrichtig meinte . . . gern mein gebrechliches philosophisches Christenthum gegen ein positives, historisches, wie das seine, zu vertauschen; und begriff nicht, daß es gleichwohl nicht von mir geschehe. Am Ende blieb ihm nichts übrig, als sich persönlich in die feste Burg des individuellen Gefühls und der individuellen Erfahrung zurückzuziehen und mich draußen zu lassen. Ungefähr dasselbe ist mir mit allen historisch Glaubigen, die

[1] ebd. — [2] S. W. III, 283. — [3] ebd. S. 254.

ich über diesen Gegenstand philosophisch auszuforschen Gelegenheit fand, begegnet."[1] Obgleich sich Jacobi derartigen Wünschen und Erwägungen aufrichtig hingegeben zu haben scheint, können sie doch nicht all zu tief gegangen sein. Für ihre Art ist bezeichnend, daß er zugibt, die historisch Gläubigen nicht anders als „philosophisch" ausgeforscht zu haben. Er verrät damit, daß er gar nicht daran denkt, seinen bisherigen Standpunkt aufzugeben, wenn er auch den historischen Glauben der Kirche, wenn das möglich sein sollte, mit seiner mystischen Weltanschauung zu vereinigen geneigt ist.

Noch entschiedener drückt Jacobi seine innere Neigung zur positiv christlichen Religion sowie seine Unfähigkeit zum historischen Glauben in einem Briefe an Reinhold aus: „Mit mir steht es so, daß ich mit Falk und Twesten[2] darüber vollkommen entschieden einig bin, daß, wer die Religiosität der Väter wolle, auch die Religion der Väter wollen müsse; wie ich aber dazu gelangen könne, diese historisch-gediegene, einmüthige Religion der Väter so zu wollen, daß sie mir auch wirklich und wahrhaft werde; das weiß ich nicht."[3] Hier handelt es sich wiederum lediglich um Jacobis Stellung zum positiven Kirchentum und nicht um sein Verhältnis zur christlichen Religion überhaupt. In der Tat regt sich in Jacobi, je mehr der Abend seines Lebens herannaht, desto lebhafter der Wunsch, mit seinem religiösen, in gewissem Sinne schon christlichen Glauben nicht außerhalb des positiven Christentums stehen zu bleiben, sondern in Wahrheit im Schoße der Kirche zu sterben. Ein Zweifel an der Gewißheit seines persönlichen christlich mystischen Glaubens kommt dabei dem Zusammenhang nach sicher nicht in Frage.

Infolgedessen halte ich es für sehr mißverständlich, wenn entweder Jacobis Verhältnis zur christlichen Religion überhaupt oder gar seine ganze Glaubensphilosophie charakterisiert wird, indem ohne jede Berücksichtigung des Zusammenhangs[4] auf die berühmten Worte verwiesen wird, mit denen Jacobi seine letzten Selbstbekenntnisse beschließt: „Du siehst, lieber Reinhold, daß ich noch immer derselbe bin, durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen so, daß sie gemeinschaftlich mich

[1] Allg. Briefw. II, 458 f. — [2] Gemeint sind ihre Aufsätze in den Kieler Monatsblättern nach Allg. Briefw. II, 474. — [3] ebd. S. 475.

[4] Vor allem ist der Hinweis von Allg. Briefw. II, 478 auf S. 458 f. und der Satz ebd. S. 474 f. zu beachten.

trügen; sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere.“ [1]

Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüte ein Christ! Dieses geflügelte Wort hat im Sprachgebrauch seinen ursprünglich enger begrenzten Sinn verloren und eine allgemeinere Bedeutung erhalten. Daß von einem Heidentume des Verstandes in dem Sinne, wie wir das Wort heute verstehen, ursprünglich hier die Rede gewesen, ist unbedingt ausgeschlossen. Den logischen Verstand hat Jacobi, ohne daß ihm je Bedenken aufgetaucht wären, vom Anfang bis zum Ende seines Lebens als ein durchaus leeres und nichtiges Vermögen, wenigstens für das Übersinnliche, entschieden mißachtet. Infolgedessen hat er, von der einzigen ihn durch und durch erschütternden Krisis seines Glaubens natürlich abgesehen, in seinem ganzen Leben nie und nimmer in einem Zwiespalt von Verstand und Herz zwischen Ergebnissen des logischen Denkens und seinen Glaubenswahrheiten auch nur geschwankt, geschweige denn an seinem Lebensabend, wo sein in seinen Augen längst unüberwindlicher mystischer Glaube, nachdem er auf die Religionsgeschichte der Menschheit begründet ist, gerade seinen festesten Halt gefunden hat. Viel eher ist denkbar, daß Jacobi im ausdrücklichen Gegensatz zum positiven Christentume aus dessen Sinn einmal seine eigene Glaubensphilosophie als Heidentum des Verstandes bezeichnet. Denn sein Verstand oder vielmehr seine Vernunft läßt ihn allerdings nicht über ein gewisses vergeistigtes, dabei äußerst lebendiges Christentum, das ihm schon als Gipfel der Menschheit [2] gilt, hinaus zur vollen Anerkennung des positiven, historischen Glaubens der ihm heiligen christlichen Kirche gelangen. Jenes bekannte Wort bezieht sich demnach ursprünglich nicht auf die Differenz zwischen Verstandeswissen und religiösem Glauben, sondern zwischen Jacobis mystischem Glauben und dem positiven Christentume der Kirche. Jacobi ist, da er seine ablehnende Stellung gegenüber dem historischen Christentum nie in seinem Leben aufgegeben hat, nach positiv kirchlichen Begriffen gewiß ein Heide mit dem Verstande.

Weit mehr ist er aber offenbar mit dem ganzen Gemüte ein Christ. Mit seinem Herzen fühlt er sich heimisch unter den positiven Christen seines Freundeskreises, die auf dem Boden der Kirche stehen. Sein religiöses Gemüt empfindet zeitweise geradezu Sehnsucht nach ihrem positiven historischen Glauben. Trotzdem hat sich Jacobi nie zum positiven Kirchenglauben bekehrt, sondern bis an sein Ende treu zu seinem mystischen Vernunftglauben gehalten.

[1] Allg. Briefw. II, 478. — [2] Briefw. mit Goethe, S. 273.

Sehr bemerkenswert ist aber, daß Jacobi in letzter Zeit der Person Christi eine zentrale Bedeutung zuerkennt. Die Person Christi steht durchaus im Mittelpunkte von Jacobis philosophischer Religion. Freilich glaubt er nicht in kirchlichem Sinne an Christus, sondern behauptet: „An Christum glauben, heißt glauben, was und wie er glaubte.“ [1] Aber in diesem Sinne bekennt er sich — besonders in der Schrift von den göttlichen Dingen — zum Christentume als der einzigen Religion.[2] Und in diesem Sinne schließt er jene Schrift mit den Worten: „Christus selbst stößt am Kreuze den erschütternden Ruf aus: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!« Verscheidet aber mit den Worten: »Vater in Deine Hände befehl' ich meinen Geist!« So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christenthum. Zu diesem Christenthum bekennet sich der Verfasser dieser Schrift, und schließet mit diesem Bekenntniß sein Werk.“ [3] In solcher Nachfolge Christi fühlt sich Jacobi von ganzem Herzen als Christ. Gewiß nicht im kirchlichen, aber in diesem Sinne hat Jacobis Philosophie einen christlich religiösen Charakter.

c) Das religiöse Gefühl als Grundlage der Menschheit.

Die alles überwiegende Bedeutung der Religiosität erhält schließlich noch ihren besonderen und endgiltigen Ausdruck. Ausdrücklich wird festgestellt, daß der mystische Glaube, zu dem in der zweiten Entwicklungsperiode über das freie sittliche Handeln ein praktischer Weg geführt hat, jetzt aus einer neuen tieferen Quelle fließt, nämlich aus dem inneren religiösen Gefühle, welches die Glieder der unsichtbaren Kirche der Philosophie und die Glieder der unsichtbaren Kirche des Christentums [4] miteinander gemein haben. Kurz vor seinem Tode hat Jacobi dieses Bekenntnis in seiner Vorrede zum vierten Bande seiner Werke niedergelegt: „Wenige Menschen erwägen, was ihnen alles mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verloren geht.“ [5] „Es kann scheinen, als würde uns der Weltlauf begreiflich), wenn wir den persönlichen Gott läugnen, aber bey

[1] S. W. IV[1], XLIX. — [2] S. W. III, 426; vgl. dazu S. 131 dieser Arbeit. [3] S. W. III, 428. — [4] S. W. IV[1], LIII. — [5] ebd. S. XLVII.

tieferem Nachdenken findet sich die Sache anders. Zwischen beyden Ansichten muß eine Autorität, ein Machtspruch, entscheiden diesen Machtspruch thut das Gefühl für den religiösen Glauben. Aller Glaube ist aus diesem religiösen Gefühl erwachsen, wo es erlischt, verschwindet der Glaube . . . und . . . es dürfte . . . gefragt werden: ob die Tugend mehr den Glauben gebäre, oder der Glaube mehr die Tugend? Ich denke, der Glaube habe **unbedingten Vorrang;** das religiöse Gefühl ist die Grundlage der Menschheit."[1] Jacobis Lehre vom Glauben gründet sich demnach in der vollendeten Form der letzten Entwicklungsperiode auf das religiöse Gefühl, welches Grundlage aller „Menschheit" ist. Jacobis Philosophie ist damit ihrem Wesen nach **Religion** geworden.

Die Sonderstellung des sinnlichen Wahrnehmens.

Der auf christlich religiöser Grundlage ruhende mystische Glaube an die göttlichen Dinge beherrscht die Gedankenwelt Jacobis in dem letzten großen Zeitraum seiner Entwicklung vollkommen. Das Problem der Erkenntnis der Außenwelt tritt daneben vollständig in den Hintergrund. Überhaupt findet sich in der letzten Entwicklungsperiode gegenüber früher eine wesentlich andere Einteilung und Auffassung der Erkenntnis vermittelnden Vermögen des Menschen. „Sinne und Verstand hat er mit den Thieren gemein. Die Vernunft gehört ihm besonders. Durch sie wird er Gottes und der Tugend, des Schönen, des Guten, des Erhabenen fähig: Sein Instinkt ist Religion."[2] Sinn und Verstand werden hier von der religiösen Vernunft scharf getrennt. Die Sinne beziehen sich ausschließlich auf die Naturerkenntnis,[3] der Verstand ebenfalls;[3] allenfalls hat er, sofern er, was bei rechtem Gebrauch denkbar ist, die Sinnlichkeit zu beherrschen sich imstande zeigt, für die Vernunft vorbereitende Bedeutung.[4]

Die Vernunft bezieht sich dagegen ausschließlich auf alles das, „was die Menschen von jeher Göttliche Dinge genannt haben".[5] Betreffs der Verstandeserkenntnis ist auf ihre höhere Einschätzung und größere Selbständigkeit innerhalb dieser Entwicklungsperiode

[1] ebd. S. XLVI. — [2] S. W. VI, 45. — [3] S. W. II, 59 u. a. O. — [4] S. W. VI, 47. — [5] S. W. III, 317 ff.

oben bereits hingewiesen worden.[1] Noch entschiedener wird die Sonderstellung des jetzt von der eigentlichen Glaubenslehre zu trennenden rein sinnlichen Wahrnehmens betont, so oft überhaupt einmal von der Jacobi nur noch wenig interessierenden Naturerkenntnis neben der Vernunftmystik die Rede ist.

Gelegentlich werden unzweideutig die sinnliche Anschauung und die Vernunftanschauung als besondere Erkenntnisquellen miteinander verglichen und gemeinsam der Demonstration gegenübergestellt, während früher beide auf denselben höheren „Sinn" als „Wahrnehmungsvermögen überhaupt" zu beziehen waren. „Wie es eine sinnliche Anschauung giebt, eine Anschauung durch den Sinn, so giebt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beyde stehen als eigentliche Erkenntnißquellen einander gegenüber, und es läßt sich eben so wenig die letztere aus der ersteren, als die erstere aus der letzteren ableiten. Eben so stehen beyde zu dem Verstande, und in so fern auch zu der Demonstration, in gleichem Verhältniß. Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles Demonstrieren nur ein Zurückführen des Begriffs auf die . . . sinnliche Anschauung ist: Diese ist in Beziehung auf Naturerkenntniß das Erste und Letzte, das unbedingt Geltende, das Absolute. Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wieder die rationale oder Vernunftanschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen giebt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht."[2] Hier ist die sinnliche Anschauung offenbar vollkommen selbständig neben die Vernunftanschauung gestellt und in Beziehung auf Naturerkenntnis dem ganz entsprechend als das unbedingt Geltende und Absolute bezeichnet, während die Vernunft sich lediglich auf der Natur jenseitige Gegenstände bezieht, womit nur die göttlichen Dinge gemeint sein können.

Jacobis Lehre vom Glauben gründet sich in der letzten Entwicklungsperiode demgemäß auf die „Annahme zweyer verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen; eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungs-Werkzeuge; und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Daseyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den

[1] Vgl. S. 116 f. dieser Arbeit. — [2] S. W. II, 59.

Menschen — im Grunde allgemein — Vernunft genannt worden."[1] Der „Sinn für das Übersinnliche" und der „körperliche Sinn"[2] unterscheiden sich beide in gleicher Weise von dem demonstrierenden Verstande. „Wie der körperliche Sinn durchaus positiv ist und nur offenbart, so auch der geistige, die Vernunft."[3] „Wie die den äußeren Sinnen sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen bedarf, indem sie selbst der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit ist; so bedarf auch die jenem tief inwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen: sie ist ebenfalls selbst und allein der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit. Nothwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen, nothwendig glaubt er seiner Vernunft, und es giebt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben."[4] Vernunft und äußerer Sinn sind somit allerdings zwei grundverschiedene Organe oder Wahrnehmungsvermögen, aber beide in gleicher Weise „blos offenbarend, positiv verkündend".[5]

„Notwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen, notwendig glaubt er seiner Vernunft." Das ist die einzige Stelle innerhalb des mehr als zwanzigjährigen Zeitraumes, wo die Gewißheit von der Wirklichkeit der Dinge außer uns und zwar lediglich in Analogie zu dem übersinnlichen Vernunftglauben noch einmal als Glaube bezeichnet wird. Nichtsdestoweniger soll natürlich die Behauptung unmittelbarer Wahrnehmung einer wirklichen materiellen Welt aufrecht erhalten werden. Der Unterschied gegen früher besteht jedoch darin, daß einerseits die durch den mystischen Vernunftglauben vermittelte Gewißheit weit höher als die durch die sinnliche Wahrnehmung gewonnene eingeschätzt wird,[6] und andererseits die äußeren Sinne in Analogie zur Vernunft jetzt nachdrücklich als selbständige Organe sinnlicher Wirklichkeitswahrnehmung bezeichnet werden und damit vor allem die sinnliche Empfindung mit der Wahrnehmung körperlicher Wirklichkeit auf gleiche Stufe gestellt wird. Denn jetzt wird die „Sinnesempfindung" dem „Geistesgefühl"[7] als eine wirkliche Erkenntnisquelle entgegengesetzt. „Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihm die Vernunft im Gefühle."[8] Diese Unterscheidung zwischen Empfindung und Gefühl ist zwar nicht durchgängig nachweisbar. Doch ist sehr be-

[1] S. W. II, 74; vgl. auch IV[1], XXI. — [2] S. W. III, 436. — [3] ebd. — [4] S. W. II, 107 f.; vgl. auch S. W. III, 434 unten. — [6] S. W. II, 58. — [5] Vgl. S. W. II, 60 im folgenden Abschnitt; dazu ebd. S. 120 und S. W. IV[1], XLIII. [7] S. W. II, 60. — [8] ebd. S. 61 f.

merkenswert, daß im Gegensatz zu der obigen Auffassung früher die durch die körperlichen Sinnesorgane vermittelte Empfindung von der mit ihr allerdings gleichzeitigen, aber durch ein höheres Wirklichkeitsgefühl oder später gar durch einen besonderen höheren Sinn vermittelte Wahrnehmung körperlicher Wirklichkeit getrennt zu denken war. In der dritten Entwicklungsperiode ist dagegen weder der sogenannte intellektuelle Glaube von einem rein sekundären Vermögen des Verstandes noch der sogenannte sensuelle Glaube von einer die Wirklichkeit nicht wahrnehmenden bloßen sinnlichen Empfindung zu unterscheiden. Hierauf beruht die höhere Wertung und selbständige Bedeutung, welche den äußeren Sinnen und auch dem reflektierenden Verstande in der letzten Entwicklungsperiode neben der Vernunft zugesprochen werden müssen. Besonders die Sinne behaupten als durchaus unabhängige, wirkliche Erkenntnis vermittelnde Organe eine der Vernunft als dem höheren Sinne nicht unter-, sondern nebengeordnete Stellung.

Im Zusammenhang damit bleibt nicht einmal die Bezeichnung Glaube für die sinnliche Wahrnehmung körperlicher Wirklichkeit unbeanstandet, da sie Jacobi dem durch Vernunftanschauung offenbarten Wissen im ausdrücklichen Unterschiede von demjenigen, welches durch sinnliche Anschauungen vermittelt wird, zuerkannt wissen will: „Wenn jemand spricht, er wisse, so fragen wir mit Recht, woher er wisse? Unvermeidlich muß er dann am Ende auf eins von diesen beyden sich berufen: entweder auf Sinnes-Empfindung, oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen, aus Geistes-Gefühl, sagen wir, daß wir es glauben. So reden wir Alle. An Tugend, mithin an Freyheit, mithin an Geist und Gott, kann nur geglaubt werden. Die Empfindung aber, die das Wissen in der sinnlichen Anschauung (genannt das eigentliche Wissen) begründet, ist so wenig über dem Gefühle, welches das Wissen im Glauben begründet, als die Thiergattung über der Menschengattung die materielle Welt über der intellectuellen, die Natur über ihrem Urheber ist."[1] Hier wird das Wissen, welches die sinnliche Anschauung begründet, das eigentliche Wissen, ausdrücklich von dem Wissen aus Geistesgefühl als einem Glauben oder im Glauben begründeten Wissen unterschieden. Stellt Jacobi so tief wie die Tiergattung unter die Menschengattung den Glauben an die Wahrheit der Sinnesempfindung unter den Glauben an die

[1] ebd. S. 60.

Wahrheit der Vernunftanschauung, so gibt sich auch darin zu erkennen, daß der Glaube an die göttlichen Dinge Jacobis Gedankenwelt in der dritten Entwicklungsperiode in der Tat vollständig ausfüllt. Jacobis Philosophie ist nahezu ausschließlich eine „Lehre von dem Übersinnlichen“[1] geworden.

Gesamtergebnis.

Der christlich religiöse, aber trotzdem wesentlich mystische Glaube an eine übersinnliche Welt, dessen Organ die göttliche Vernunft des Menschen ist, und der unmittelbare Glaube an die Wirklichkeit der materiellen Welt, als dessen Organe die äußeren Sinne bezeichnet werden, sind am Ende der Entwicklung die beiden einzigen Glaubensarten der Philosophie Jacobis. Während in den ersten Entwicklungsperioden außer dem Glauben an die Wirklichkeit der Körperwelt ein optimistisches Glaubensgefühl im Gegensatz zu skeptisch pessimistischer Weltbetrachtung, ein auf übersinnliche Objekte bezogener mystischer Glaube im Gegensatz zum Sensualismus, zur spekulativen, logisch abstrakten Demonstration und zum Kritizismus, ferner ein intuitiv perceptiver Glaube als mystischer Glaube im weiteren Sinne im Gegensatz zum Syllogismus, endlich ein moralisch wirksamer Glaube von gleichfalls mystischer Natur im Gegensatz zum moralischen Sensualismus und zum praktischen Sollen des Kritizismus haben unterschieden werden müssen, ist in der letzten Entwicklungsperiode der Glaubensstandpunkt Jacobis bei der erneuerten Auseinandersetzung mit dem spekulativen und kritischen Syllogismus, mit dem Sensualismus und mit der positiven Religion überall derselbe. Bei der Beurteilung dieses Glaubens darf von dem gegen früher nicht wesentlich veränderten Glauben an die Wirklichkeit der materiellen Welt ganz abgesehen werden, da er zwar noch selbständig geblieben, aber neben dem übersinnlichen Glauben ganz und gar zurückgetreten ist und absichtlich nicht mehr als Glaube bezeichnet wird.

Obgleich der im wesentlichen einheitliche übersinnliche Glaube, dessen Objekte insgesamt die göttlichen Dinge sind, scheinbar noch unter verschiedenen Gesichtspunkten entweder

[1] ebd. S. 61.

in christlich religiösem oder in mystischem oder in ethischem Interesse oder endlich im Gegensatz zur Logik dargestellt wird, so schimmert doch unverkennbar ein und dieselbe Art des Glaubens überall durch. Jacobis Lehre vom Glauben zeichnet sich somit in ihrer Vollendung gegenüber ihrer ursprünglichen Zerfahrenheit im großen und ganzen durch eine Einstimmigkeit aus, welche offenbar dadurch herbeigeführt ist, daß aller Glaube jetzt in der Vernunft ein und dasselbe Organ und als Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens ein und dieselbe Quelle hat. Dementsprechend ist aller Glaube Jacobis in der Zeit der Vollendung seiner Philosophie ohne Unterschied im Grunde als mystischer Vernunftglaube zu bezeichnen, der als Inbegriff aller aus Gott stammenden und in menschlicher Gemeinschaft wirksamen hohen persönlichen Werte zu gelten hat.

Lebenslauf.

Geboren bin ich — Hermann Leo Arthur Frank — als Sohn des Lehrers Ludwig Frank am 29. Januar 1877 zu Magdeburg, woselbst ich das humanistische König Wilhelms Gymnasium besucht habe. Auf Grund des Reifezeugnisses dieser Anstalt habe ich zunächst von Michaelis 1897 bis Michaelis 1901 in Greifswald, Straßburg und Halle Philosophie und Theologie studiert und nach beendeter Dienstzeit noch nachträglich in Halle von Ostern 1904 bis Ostern 1905 philologische Vorlesungen gehört.

Die erste theologische Prüfung habe ich im Juni 1902, das philologische Staatsexamen im Januar 1906 und das Rigorosum nach langer Krankheit im August 1909 sämtlich in Halle bestanden. Inzwischen bin ich in den höheren Schuldienst in Preußen eingetreten.

Allen meinen hochverehrten akademischen Lehrern möchte ich an dieser Stelle den geschuldeten Dank abstatten; unter ihnen habe ich besonders den Professoren Cremer † und Schuppe in Greifswald, Holtzmann und Windelband in Straßburg und Loofs und Strauch in Halle viel zu danken.

Auf das Thema der Dissertation bin ich von Herrn Geheimrat Vaihinger aufmerksam gemacht worden, wofür ich ihm zu großem Dank verpflichtet bin. Dem inzwischen verstorbenen Herrn Professor Ebbinghaus und seinem Nachfolger Herrn Professor Menzer, welche die Dissertation beurteilt und wohlwollend gefördert haben, schulde ich besonderen Dank, den hier abzustatten mir ein Bedürfnis ist.

530

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
FEB 12 1948			

C28(946)M100

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010680047

193 J15 F Z8
Jacobi 1
Dissertations
JUL 10 1931 L Wiley

193 J15 FZ8
1